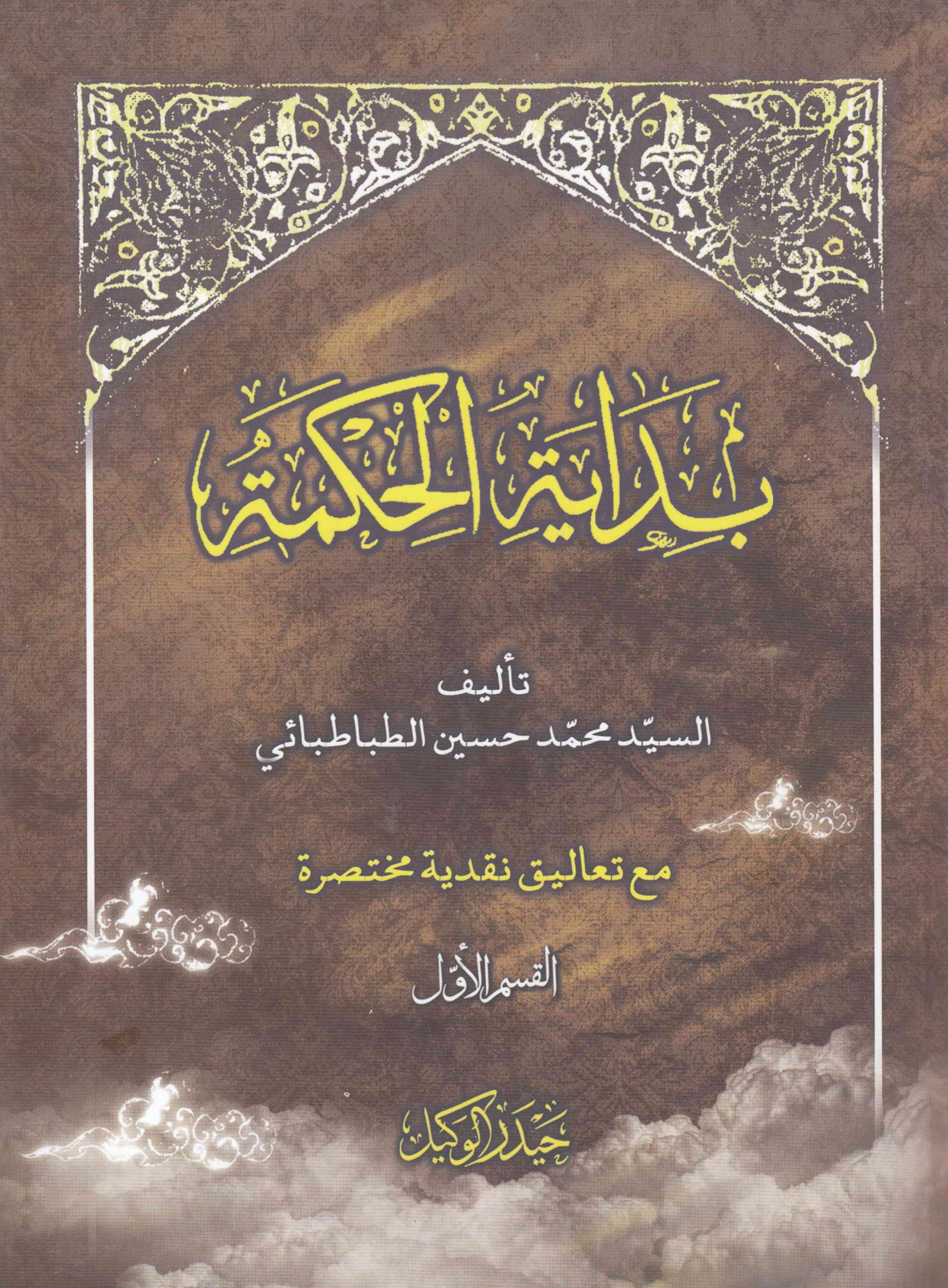
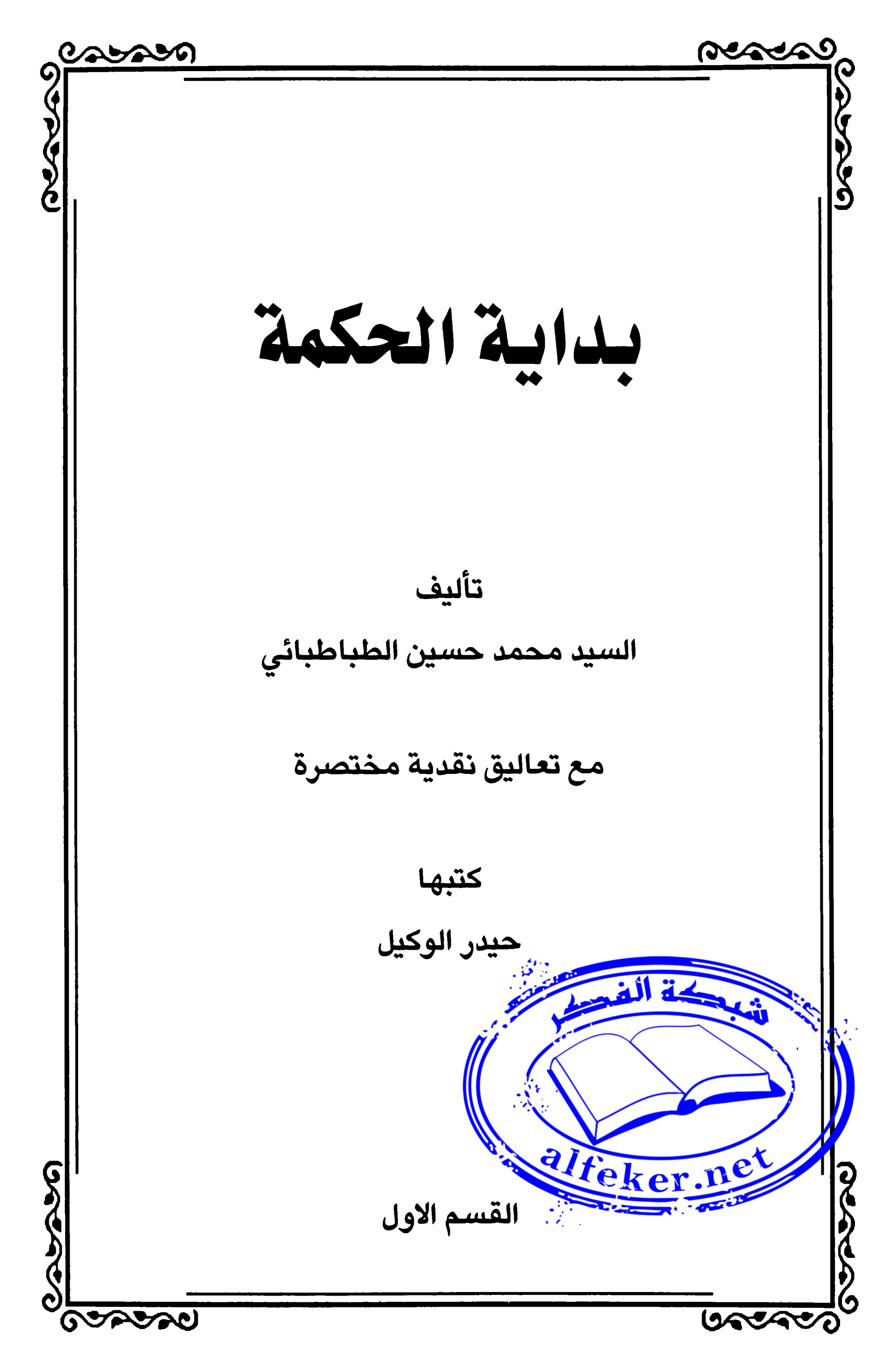


بداية الحكمة
تأليف
السيّد محمّد حسين الطباطبائي
مع تعاليق نقدية مختصرة
القسم الأوّل
حيدر الوكيل



بداية الحكمة

تأليف

السيد محمد حسين الطباطبائي

مع تعاليق نقدية مختصرة

كتبها

حيدر الوكيل

القسم الاول

المؤلف	حيدر الوكيل، ١٩٧١ـ
العنوان	بداية الحكمة مع تعاليق نقدية مختصرة / حيدر الوكيل
الناشر	قم، باقيات، ١٤٣٧ق = ٢٠١٦م
الايداع الدولي	ISBN 978 - 600 - 213 - 217 - 8
الموضوع	الفلسفة الاسلامية ـ نقدّ و تفسير
الموضوع	السيد محمّد حسين الطباطبائي ، ١٢٨١ ـ ١٣٦٠ هـ. ش
التسلسل الرقمي	١٣٩٤ ب ٤٠١٧ / ١٣٩٢ BBR
التسلسل الديويي	١٨٩/١
رقم المكتبة الوطنية :	٤٠٣٠٠٧٥



بداية الحكمة مع تعاليق نقدية مختصرة

حيدر الوكيل

▣ الناشر: باقيات

▣ المطبعة: وفا

▣ الطبعة: الاولى ـ ١٤٣٧هـ. ق

▣ العدد: ٥٠٠ نسخة

▣ رقم الايداع الدولي: ISBN 978 - 600 - 213 - 217 - 8

باقيات (للطباعة و النشر)، **ايران، قم، شارع معلم، زقاق ١٥**

هاتف: ٣٧٧٤٣٩٠٠ (٠٢٥) ـ جوال: ٠٩١٢٢٥٢٥٦٢٥

Email: Vafaprint110@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الاهداء

الى كل مفكر موضوعي بعيد عن التعبد باقوال العظماء

ماداموا غير معصومين

مقدمة المعلق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين.

لا شك ان للعقل قيمة كبيرة فهو الوسيلة للمعرفة والركيزة الاساسية للمعارف الاسلامية والانسانية، وفد دأب المفكرون على التمسك به واللجوء الى مقرراته في معرفة الحق والصواب و الباطل والخطأ، وبه يعرف الصادق على الله تعالى فيصدقه، والكاذب على الله عز وجل ويكذبه، فالعقل وهو القوة المودعة عند الانسان ليميز بواسطتها بين الصواب والخطأ، وقد تكفلت المدارس العقلية بيان قوانين العقل في الفكر فكان "علم المنطق" هو الاساس العلمي والمرجعية الفكرية للباحثين عن الحقيقة، ثم اعطت المدارس الفلسفية لنفسها الصلاحية لتقدم منظومة معارفية بعنوان القوانين العقلية، ونعتقد ان تلك المنظومة الفلسفية بمدارسها وتوجهاتها المختلفة قد وقعت في المخالفات القطعية لما جاء به الاسلام كما خالفت العقل ايضا.

ولم تكتف تلك التوجهات البشرية بجعل نفسها قيّمة التعقل الانساني الذي هو عامل مشترك بين البشر، واستقلالها بالنظر في تقرير قوانين العقل ونتائجه، بل حكمت على مخالفها بسوء الفهم وقلة التدبر!

ولئن مضت الفلسفة المشائية ببريقها فلقد اخذ البرق الخلب لمدرسة ملا صدرا بابصار الكثير من الباحثين في العصر الاخير، وقد عُرف في الاوساط العلمية دراسة كتب معينة ما زال معروفا منها المنظومة للسبزواري، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة للسيد الطباطبائي، فشكلت هذه الكتب روافد المعرفة الفلسفية في عصرنا الراهن.

ولما توفرت هذه الكتب على الكثير من الاخطاء العلمية التي نجد ان من المهم التعرض لها وبيانها، وحيث لم نجد من الاعلام والفضلاء الكرام من تعرض[1] لذلك في صورة نقد لتلك الكتب وجدنا ان في التعرض المختصر فتحا لذلك الباب المغلق، وسنتخذ في هذه التعليقة اسلوبا مختصرا لا يتجاوز ـ في الاغلب ـ طريقة الاشكال المختصر كما واداءا، و لا يعني ان لا يوجد غير المذكور و لا انه اقوى الاشكالات بل نحن نقدم انموذجا من بحث نقدي لكتاب البداية آملين التوسع في هذا النهج سواءا في نقد البداية او غيرها من كتب الفلسفة الصدرائية حثا للباحثين على قراءة تلك الكتب قراءة نقدية. والله الموفق للصواب.

النجف الاشرف

حيدر الوكيل

٨ ـ صفر الخير ـ ١٤٣٤هـ

---

١ ـ لا يخفى ان المقصود هو وجود كتب مطبوعة والا فهناك تعليقات وبيانات نقدية على الكتب الفلسفية لكنها غير مطبوعة. كما ان هناك انتقادات لبعض مباني ومعطيات الفلسفة ضمن البحوث الاصولية.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

الحمد لله، وله الثناء بحقيقته، والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود، وموضوعها - الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية - هو الموجود بما هو موجود، وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي.

توضيح ذلك: أن الانسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية، وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه، وأن له أن يصيبها، فلا يطلب شيئا من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشئ في الواقع، ولا يهرب من شئ ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشئ في الحقيقة، فالطفل الذي يطلب الضرع - مثلا - إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن، لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك، والإنسان الذي يهرب من سبع، إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع، لا بحسب التوهم والخرافة، لكنه ربما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحق حقا واقعا في الخارج، كالبخت[1] والغول[2]، أو اعتقد ما

---

١ ـ البخت هو الحظ، وقد جاء ذكره في الكتاب العزيز، قال تعالى "و ما يلقاها الا الذين صبروا و لا يلقاها الا ذو حظ عظيم" فصلت: ٣٥.

٢ ـ الغول ليست موجودا موهوما خرافيا بل هو من الجن، قال شيخنا المحقق البحراني في الحدائق: "من المواضع قد ورد فيها استحباب الاذان أو مع الاقامة غير الصلاة:

منها - الفلوات الموحشة كما ذكره في الذكرى ثم قال روى ابن بابويه عن الصادق (عليه السلام) "إذا تغولت بكم الغول فاذنوا" وفي الجعفريات عن النبي (صلى الله عليه وآله) "إذا تغولت بكم الغيلان فاذنوا باذان الصلاة" ورواه العامة وفسره الهروي بان العرب تقول ان الغيلان في الفلوات ترآى للناس تتغول ←

هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا، كالنفس المجردة والعقل المجرد[1]، فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصة به، ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية.

فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمى أيضا: "الفلسفة الأولى" و"العلم الأعلى". وموضوعه: "الموجود بما هو موجود". وغايته[2]: "تمييز

←

تغولا اي تتلون تلونا فتضلهم عن الطريق وتهلكهم وروى في الحديث "لا غول" وفيه ابطال لكلام العرب فيمكن ان يكون الاذان لدفع الخيال الذي يحصل في الفلوات وان لم يكن له حقيقة. انتهى كلام الذكرى.

اقول: قال في كتاب دعائم الاسلام: وعن علي (عليه السلام) قال: "قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا تغولت بكن الغيلان فاذنوا بالصلاة" وقال في النهاية الاثيرية فيه: "لا غول ولا صفر" الغول احد الغيلان وهي جنس من الجن والشياطين كانت العرب تزعم ان الغول في الفلاة تترآى للناس فتغول تغولا اي تتلون تلونا في صور شتى وتغلوهم اي تضلهم عن الطريق وتهلكهم فنفاه النبي (صلى الله عليه وآله) وابطله. وقيل قوله "لا غول" ليس نفيا لعين الغول ووجوده وانما فيه ابطال زعم العرب في تلونه بالصور المختلفة واغتياله فيكون المعنى بقوله "لا غول" انها لا تستطيع ان تضل احدا، ويشهد له الحديث الآخر "لا غول ولكن السعالى سحرة الجن" اي ولكن في الجن سحرة لهم تلبس وتخييل، ومنه الحديث "إذا تغولت الغيلان فبادروا بالاذان" اي ادفعوا شرها بذكر الله تعالى، وهذا يدل على انه لم يرد بنفيها عدمها. انتهى". – الحدائق الناضرة – المحقق البحراني ج ٧ ص ٣٦٥.

١ ـ سيأتي بطلانهما.

٢ ـ ذكر غايتين للعلم خلف قاعدة الواحد التي يتبناها القوم.

تنبيه: قال المؤلف في كتابه الآخر (نهاية الحكمة):" ان هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعا و لا يشذ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة اليه شيء من الاشياء لم يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفن لاجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير ان تقصد لاجل غيرها وتكون الة للتوصل بها الى امر اخر كالفنون الالية نعم هناك فوائد تترتب عليها ". نهاية الحكمة تحقيق الزارعي السبزواري ج ١ ص ١٢. وذكر محقق الكتاب "لعل مراده من الفوائد ما ذكره غاية للفلسفة في بداية الحكمة...".

ونقول: ان طلب الفلسفة لذاتها مع كون ابحاثها تتعلق بالباري سبحانه وصفاته كما هو الحال في المرحلة الثانية عشرة من الكتابين ـ البداية والنهاية ـ دون الرجوع الى المعصومين (صلوات الله عليهم) يعني ان الفلاسفة قدموا رؤيتهم بمعزل عن السماء وبياناتها، والأخطر من ذلك انهم يؤولون المطالب المعصومية التي بلغها الهداة الى الله تعالى والادلاء على توحيده اعتمادا على مقررات فلسفتهم وهذ عين الالتفاف

←

الموجودات"[1] الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود - وبالأخص العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائها الحسنى، وصفاتها العليا، وهو الله عز اسمه"[2].

←

على الدين لكن بعنوان "العقل" لا سيما مع ملاحظة ان التوحيد الفلسفي اخذ منحى اخر هو غير التوحيد الاسلامي بالكامل فتيقظ واستعن بالله تعالى.

وقد يدعي اخرون ان من فوائدها ايضا شحذ الذهن، والتحقيق في علمي اصول الدين واصول الفقه.

والجواب: ان شحذ الذهن لا يكون ببيان المتناقضات والاخطاء المخالفة للعقل والوجدان كما ستعرفه.

اما اصول الدين: فيكفي في بطلان تلك الدعوى منافاة المطالب الفلسفية للعقائد الايمانية القطعية كما تقدم وسيأتي تفصيله في محله.

اما اصول الفقه: فنقول كلما دخلت فيه الفلسفة من المسائل الاصولية فقد عقدته وابتعدت به عن الغاية من وضعه.

١ ـ ينبغي ان يقول الموجود الحقيقي لان الوجود ـ عنده ـ لا يتثنى كما سيأتي.

٢ ـ معرفة الله تعالى على نحوين:

الاول: المعرفة الاجمالية.

الثاني: المعرفة التفصيلية.

والنحو الاول ممكن في ما هو المهم من المعرفة، والنحو الثاني يجب الاقتصار فيه على مفاد النصوص الشريفة.

والسر في ذلك: أن كل ما يتصوره الانسان بعقله بل كل ما يناله وهمه وخياله هو صور لاشياء حادثة متغيرة متجزئة محدودة مضطرة، فلا يكون القديم الممتنع فيه التغير والتجزيء والتحديد والاضطرار، لا يكون من مدركات العقل بنفسه ولوحده، فلا بد له من معرف يعرفه ربه الخالق الباريء القديم، ودون ذلك التعريف يتيه الانسان في ضلالات الاوهام ويعبد أي شيء سوى الله تعالى.

وقد دلت النصوص الشريفة على ذلك فاستمع لما يوحى و لا تكن من المتكبرين:

١ - عن جميل بن دراج، عن ابن الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم. محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج مثله.

٢ - عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن حكيم قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: المعرفة من صنع من هي؟ قال: من صنع الله، ليس للعباد فيها صنع.

٣ - عن حمزة بن محمد الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزوجل: "وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون" قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه، وقال: "فألهمها فجورها وتقويها" قال: بين لها ما تأتي وما تترك، وقال: "إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا" قال:

←

→

عرفناه، إما آخذ وإما تارك، وعن قوله: "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" قال: عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون؟ وفي رواية: بينا لهم.

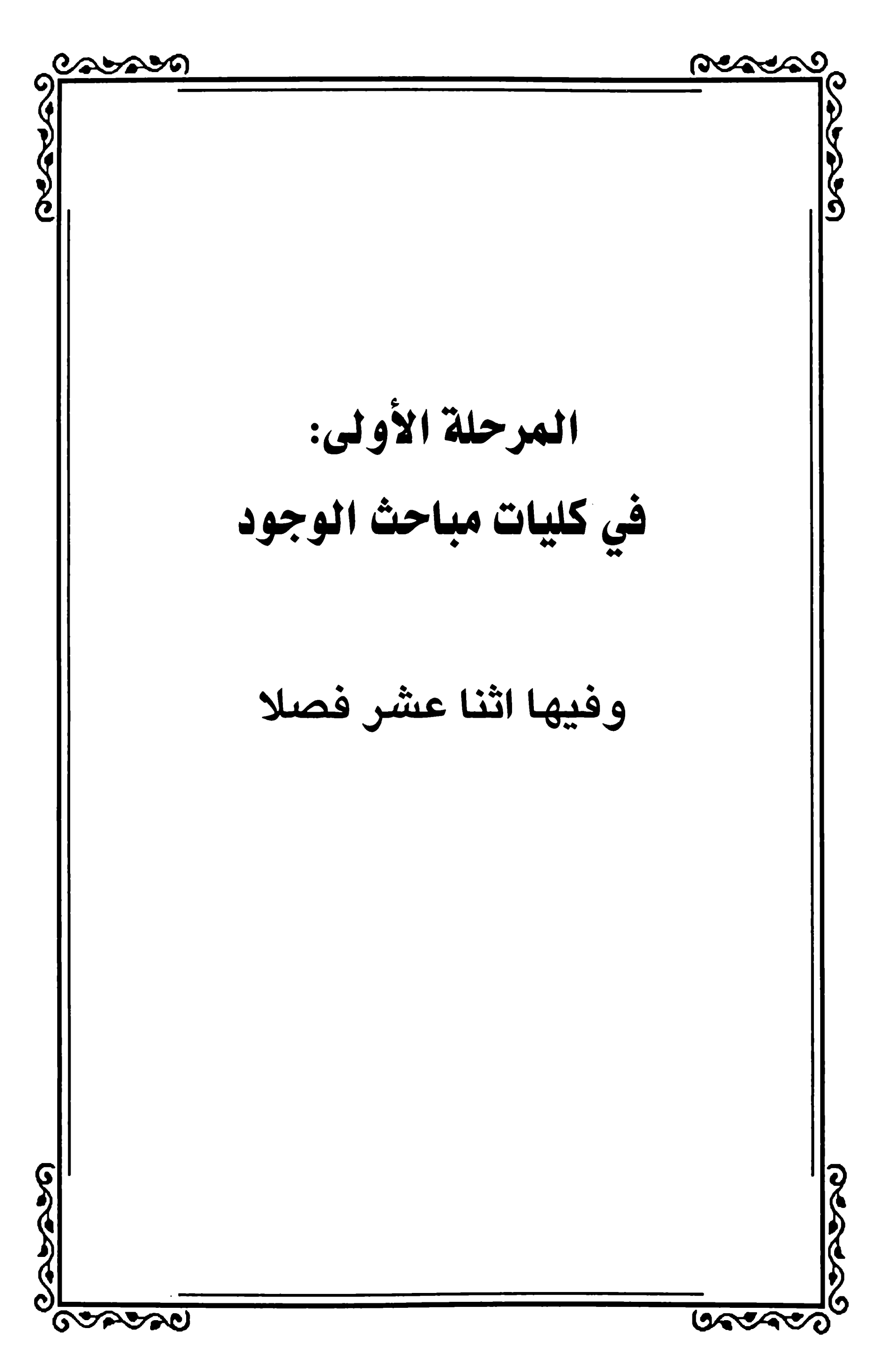
٤ - عن حمزة بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزوجل: "وهديناه النجدين" قال: نجد الخير والشر.

٥ - عن عبد الاعلى قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" "ولا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها" قال: وسألته عن قوله: "وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون" قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه.

٦ - عن درست بن أبي منصور، عمن حدثه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة. - الكافي - الشيخ الكليني ج ١ ص ١٦٢.

ومن هنا يتضح أن لا مجال للفلسفة للتوصل الى النتيجة المرجوة والغاية المدعاة لانها بمسائلها لا تصل والوصول الى معرفة الله تعالى منوط بتعريف الحجج صلوات الله عليهم، ودون تعريف منهم يظل الطريق مسدودا والمطلوب ممتنعا، فكيف تكون المعارف البشرية المنفصلة عن تعريف الحجج بل المباينة لبيانتهم صلوات الله عليهم هي المُعرفة بالله تعالى؟!!

ونجد ان الفلسفة ـ بمشاربها المختلفة ـ لما جعلت العقل او الكشف معيارا في المعرفة أدت بها تلك السبل الى غير الحق وأمثلة ذلك كثيرة ومن واضحاتها اعتقادهم بان الأرادة من صفات الذات و منه الاعتقاد بوحدة الوجود وغيرها الكثير.



المرحلة الأولى:
في كليات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلا

الفصل الأول: في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهي[1] معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرف أجلى وأظهر[2] من المعرف.

---

١ ـ ما المراد من الوجود هنا؟ ان مادة "وجد" لها معان متعددة منها: وجد: مقابل فقد، ومنها: وجد: بمعنى علم، ومنها: مقابل العدم، فالمادة ذات معان متعددة والوجود مقابل العدم بديهي وهذا صحيح لكن لا يعني ذلك عدم امكان تعريفه وذلك لأمرين:

الاول: انهم ذكروا للوجود خواصا سلبية فتكون تلك الخواص معرفات له بالرسم الناقص.

قد يقال: ان الحاصل في الذهن هو الماهية بنفسها والوجود لا يمكن ان يحصل في الذهن لأمرين:

١ـ الوجود لا ماهية له بحيث يزول الوجود وتبقى الماهية محفوظة في الذهن.

٢ـ ان الوجود هو منشأ الأثر فان حصل في الذهن بنفسه بحيث يكون منشأ للأثر انقلب الذهن الى خارج، وان لم تحصل حقيقته في الذهن فليس هو الوجود.

والجواب: اولا: ان الوجود الذي لا ماهية له هو الوجود الواجب (كما سياتي منه بيان ذلك وتبنيه)، اما الوجود الممكن فله ماهية وذلك لانهم قالوا ان الماهية هي "حد الوجود" فالممكن محدود فله ماهية.

فاذا امكن تعريف الوجود الممكن عُرف الوجود الواجب لان بينهما اشتراكا معنويا في الوجود، والمصنف ادعى وحدة معنى الوجود في الواجب والممكن والا لزم التعطيل كما سيأتي في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

قد يقال ان المراد بالماهية هي الماهية مقابل الوجود فلا يمكن ان يكون المقابل فردا من افراد مقابله.

فنقول: الحاصل في الذهن هو صورة الشيء وهم يثبتون حصول شيء في الذهن للوجود ويسمونه مفهوما ويدعون ان المفهوم أعم من الماهية، و لا ننازعهم في اصطلاحهم ولكن نقول هذا الحاصل كيف حصل في الذهن؟ فانه ان كان حاكيا عن الخارج فهو عين دعوانا في الوجود الذهني ولا فرق في ذلك بين الوجود والماهية، وان كان لا يحكي عن واقع الوجود فهي السفسطة.

والثاني: ان الحاصل في الذهن هو الصورة وليس الحقيقة، والأشكال هنا هو على مختار القوم في الوجود الذهني ومن الغريب ان المسالة مبنية على أصالة الماهية فلا يمكن المصير الى ان الوجود هو منشأ الأثر كما ستعرفه في المرحلة الثانية.

تنبيه: البداهة تعني الحصول في الذهن دون توسط الفكر و لا تعني عدم الحصول في الذهن مطلقا والاشكال السالف ـ وهو من اشكالات المنظومة ـ ينتج عدم الحصول مطلقا فتأمل.

٢ ـ هذا مبني على ان الوجود أعم المفاهيم، والصحيح ان الشيئية أعم من الوجود كما سيأتي.

فما أورد في تعريفه - من أن: "الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين" أو "الذي يمكن أن يخبر عنه" - من قبيل شرح الاسم، دون المعرف الحقيقي[١].

على أنه سيجئ أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة[٢] له بمعنى إحدى الكليات الخمس، والمعرف يتركب منها، فلا معرف للوجود.

---

١ ـ اشكل على هذه التعاريف بالدور ـ انظر كشف المراد، ويمكن الأشكال ايضا بعدم المانعية اذ العدم ايضا مما يخبر عنه. وبعدم الجامعية اذ الثابت العين يعني الثبوت خارجا وهو يمنع التقسيم الى الخارجي والذهني التعريف غير جامع.

وقد عرفه الفياض اللاهيجي بانه تحصل الماهية، كما عرفة بعض الاعلام المحققين (دام ظله) بانه "الشيء العارض الذي يتحصل به معروضه". ورد الأشكال "بان الشينية تساوي الوجود فلا تكون جنسا له" بان الشينية أعم.

٢ ـ سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الاولى ولكنه سيتعرض هناك الى ان الوجود لا جنس له ولا فصل ويسكت عن الخاصة.

مزيد بيان: قال الشيخ الرباني الكلبايكاني في "ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ج١ ص ٥":" وهذا المطلب قد اوضحه بشكل بين الحكيم السبزواري وقال ان للوجود عوارض مثل الوحدة والتشخص والشعور والنورية وغيره يساوي كل منها الوجود من ناحية المصداق، ولكن هذه العوارض لا ترتبط بالعرض الخاص والعام المصطلح في الكليات الخمس المنطقية، لأن المقسم للكليات الخمس هو الماهية لا الوجود، وثانيا للعرض في باب الكليات ـ بصرف النظر عن المعروض ـ ماهية وواقعية مثلا الضحك الذي هو عرض خاص للانسان من مقولة الكيف، والمعروض (الأنسان) من مقولة الجوهر، وواقعيته من سنخ العرض وواقعية المعروض من سنخ الجوهر، وان كانت هاتان الواقعيتان تتحققان في مصداق واحد، ولكن عوارض الوجود ليست كذلك، فمثلا ليس للوحدة والتشخص العارضان على الوجود واقعية غير واقعية الوجود (المعروض)، وتغايرهما هو فقط في المفهوم ولسائر عوارض الوجود هذا الحكم ايضا ".

ونقول: ان الحمل في التعاريف على نحوين:

الاول: الحمل الذاتي الاولي حيث يكون الاتحاد في المفهوم والاختلاف بالاجمال والتفصيل، وهذا لا يتحقق الا في الحد التام.

والثاني: يكون الحمل فيه شائعا صناعيا، وهو باقي اقسام التعريف ومنها الحد الناقص، والملاك فيه هو بيان اشتراك المفهومين في مصداق واحد، وهذا متحقق في خواص الوجود بالنسبة الى الوجود فالوحدة تختلف مفهوما عن الوجود وتشترك مصداقا، ومن هنا صح ان يعرف الوجود بخواصه، و لا دخل لاختلاف المقولة في تحقق التعريف.

الفصل الثاني:
في إن مفهوم الوجود مشترك معنوي[1]

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكا معنويا.

ومن الدليل عليه: أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام[2].

ومن الدليل عليه: أنا ربما أثبتنا وجود شئ ثم ترددنا في خصوصية ذاته[3]، كما لو أثبتنا للعالم صانعا ثم ترددنا في كونه واجبا أو ممكنا، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية، وكما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية، وجوهرا أو عرضا، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان

---

١ ـ الوجود هو التحصل والتحقق في ظرفه ـ خارجا او ذهنا ـ وهو بهذا المعنى العرفي الواضح بديهي ومشترك معنوي يشمل الواجب القديم والممكن الحادث.

٢ ـ من شرائط صحة التقسيم وحدة المقسم فلا يكون التقسيم دليلا على وحدة المقسم لا سيما مع وجود ما يُعرف بـ "عموم المجاز" الذي يُتوسع فيه بجعل المقسم مشتملا على افراد مجازية مضافا الى الفرد الحقيقي، ومنه ما يذكره الفقهاء من تقسيم الماء الى مطلق ومضاف مع كون الماء حقيقة في المطلق مجازا في المضاف.

وقد أجاب العلامة الحلي (قدس سره) عن هذا الوجه فقال: "انا لا نسلم ان مورد التقسيم هو الوجود بل الماهية فنقول: الماهية اما ان تكون واجبة او ممكنة وذلك لا يستلزم اشتراك الوجود بين القسمين". معارج الفهم في شرح النظم للعلامة الحلي ص ٢٢٣.

٣ ـ وأجاب عنه العلامة الحلي (قدس سره) فقال: "يمنع بقاء اعتقاد الوجود، فان من جزم بوجود ممكن وجزم بان سببه ـ وهو الجوهر ـ موجود ثم زال الجزم بكونه جوهرا وحصل له الجزم بكونه عرضا يزول اعتقاد وجود الجوهرية ويحصل له اعتقاد وجود العرض، فالحاصل انا نمنع ثبوت اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيات". معارج الفهم ص ٢٢٣.

مشتركا لفظيا متعددا معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه: أن العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، إذ لا تمايز في العدم[1]، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان، وهو محال.

---

١ ـ الاعدام متمايزة لوضوح ان عدم اجتماع النقيضين غير عدم اجتماع الضدين ولو لم تكن متمايزة لما أمكن الحكم عليهما بالتغاير.

وأجاب عنه العلامة الحلي فقال:" الحصر حاصل على تقدير عدم اشتراك الوجود لانا نقسم بالنسبة الى وجود كل ماهية وعدمها، فنقول: كل ماهية اما ان تكون موجودة او معدومة، وهذه القسمة حاصرة سواء كان هناك معنى مشترك او لم يكن ". معارج الفهم ص ٢٢٣.

ومن الغريب دعوى العدم الذي لا تمايز فيه هو العدم المطلق، وذلك لان العدم المطلق ليس نقيضا للوجود المطلق، وبعبارة اخرى ان الدليل هنا مبتن على وجود تناقض بين الوجود والعدم ووحدة معنى العدم، فان اراد العدم المطلق فليس نقيضا وان اراد العدم الخاص فهو متمايز، فلا يتم المطلوب..

ايضاح: الوجود المطلق ليس نقيض العدم المطلق لوضوح ارتفاعهما عن زيد ولو كانا نقيضين لما ارتفعا في مورد..

ووضعهما في مورد الضدين معارض بعدم دخولهما تحت تعريف الضدين واخذ كونهما وجوديان، والامر سهل ان تأملنا بانصاف في المنطق المتداول.. وقد بين سيدنا الاستاذ السيد محمد باقر الحكيم دام ظله من الموارد المنطقية مما ابتعد عن الدقة واوجب الوقوع في الخطأ الكثير، وفي حاشيته (دام ظله) على البداية تفصيلات مهمة..

تنبيهات:

التنبيه الاول: الظاهر عدم ابتناء هذه الدليل على عدم تمايز الأعدام فاننا نجد القائل بالتمايز في الاعدام كالمحقق الطوسي يذكره ايضا.

التنبيه الثاني: ان المحقق الطوسي جعل الوجود والايجاب بمعنى واحد والسلب والعدم كذلك، وهذا خطأ واضح وذلك لان نفيض كل شيء رفعه، والشيء قد يكون ماهية من الماهيات مثل انسان ونقيضه لا انسان، ومن الظاهر ان الوجود لم يلحظ في الانسان ليكون لا انسان بمعنى عدم تحقق الانسان بل الملاحظ هو التحقق المفهومي فافهم.

التنبيه الثالث: تعتبر مسالة "الاشتراك المعنوي للوجود" المدخل لوحدة الوجود في الفلسفة الصدرانية، وذلك لانهم قالوا ان المفهوم الواحد لا يمكن انتزاعه من افراد متباينة بما هي متباينة.

←

والقائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء، أو بين الواجب والممكن، إنما ذهبوا إليه حذرا من لزوم السنخية[1] بين العلة والمعلول مطلقا أو بين الواجب والممكن.

ورد بأنه يستلزم تعطيل[2] العقول عن المعرفة، فإنا إذا قلنا: "الواجب موجود" فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي، وإن كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه، كان نفيا لوجوده، تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم منه شئ، كان تعطيلا للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.

←

والجواب: ان المفهوم ينتزع من لحاظ الجهة المشتركة اما الأفراد فلا شك انها تكون متباينة لضرورة ان النسبة بين الجزئيات هي التباين، فالانسان مشترك معنوي ولكن افراده متباينة، بل ان المشترك المعنوي في حقيقته ليس الا لحاظ المفهوم المشترك بين الافراد المتباينة.

لذا نجد انهم وضعوا قيد "بما هي متباينة" ومن الطبيعي حينئذ عدم امكان انتزاع مفهوم مشترك لانه حينئذ خُلف اخذها متباينة. وبعبارة اخرى ان قيد "بما هي متباينة" جعلها ضرورية بشرط المحمول.

١ ـ ان أرادوا من السنخية لونا من المشابهة فهو مردود دون شك اذ ليس بيت العلة والمعلول مشابهة فالانسان وهو جوهر علة للقيام وهو من مقولة الوضع مع حكمهم بالتباين بين المقولات، اما بين الباري وخلقه فالأمر أوضح والكتاب العزيز ناطق بذلك "ليس كمثله شيء".

وان أرادوا ان في العلة خصوصية لصدور شيء دون شيء فالنار تحرق و لا تبرد والماء يبرد، و غير ذلك قلنا ان الخصوصية التي لأجلها يتحدد المعلول موجودة ولكنها ليست في الباري لأنه على كل شيء قدير وتلك الدعوى قد تصح في العلل الموجبة، وقد يكون لنحو تركبها وتكوينها من "كروموسومات" مثلا دخل في التحديد لها دون العلل المختارة كما هو ظاهر بأدنى تأمل.

٢ ـ للتعطيل معنيان: الاول: نفي الذات. وهو تعطيل المعتزلة، وهو المنهي عنه في الاخبار الشريفة.

الثاني: عدم امكان ادراك حقيقة الذات المقدسة و صفاتها وهو الصحيح وهو مذهب ال البيت (صلوات الله عليهم).

والفلاسفة قالوا بامكان ادراك الذات بالعلم الحضوري وان النهي عن التفكر في الذات لغير الراسخين في الفلسفة ارشادي. انظر الشرح الموسع للمنظومة للمطهري، وتفسير الميزان للسيد الطباطبائي اخر سورة النجم.

الفصل الثالث:

في إن الوجود زائد عن الماهية عارض لها

(بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر)

فللعقل أن يجرد الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثم يصفها بالوجود، وهو معنى العرض، فليس الوجود عينا للماهية ولا جزءا لها[١].

والدليل عليه: أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عينا أو جزءا لها لم يصح ذلك، لاستحالة سلب عين الشئ وجزئه عنه[٢].

وأيضا، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل، فليس عينا ولا جزءا لها، لأن ذات الشئ وذاتياته بينة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل[٣].

وأيضا، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عينا أو جزءا لها، استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه[٤].

---

١ ـ المراد من الماهية مصداقها اعني المفاهيم التي هي ماهيات كالانسان والشجر والكتاب.
والتباين بين المفاهيم من الواضحات فمفهوم الانسان يغاير مفهوم الوجود، كما ان مفهوم الانسان يباين مفهوم الكتاب..

٢ ـ هذا الاشكال مبني على ان الوجود موجود بذاته، والصحيح ان الوجود الواجبي هو الموجود بذاته اما الممكن فموجود بعلته لذا أمكن اخذ الوجود كجزء في الماهية.

٣ ـ ذاتيات الشيء ليست بينة الثبوت له اذ ان الذاتيات هي الجنس والفصل وهي غير معروفة كما يدعون فكيف يكون غير المعروف بين الثبوت!!

٤ ـ يريدون من الماهية المتساوية النسبة مفهوم الماهية، ويعنون بتساوي النسبة عدم اخذ الوجود او العدم في حدها وقد عرفت ان الوجود الممكن يمكن اخذه في حد الماهية وتكون معدومة في الخارج فان الممكن تتساوى نسبته الى الوجود والعدم ذهنا اما خارجا فهو اما موجود واما معدوم والوجود الممكن كذلك فافهم فان الفلاسفة غفلوا عن عدم الوجود الممكن وظنوه من اجتماع النقيضين فوقعوا في الأخطاء الكبيرة والكثيرة.

الفصل الرابع:
في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إنا لا نرتاب في أن هناك أمورا واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم، ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوما وإن اتحدا مصداقا، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه انسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل[1] منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية.

وأما القول بأصالتهما معا، فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شئ شيئين اثنين[2]، وهو خلاف الضرورة. والحق ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود.

والبرهان عليه: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب

---

١ ـ المراد بالأصيل هو منشأ الأثر او ما يملأ الواقع الخارجي، وبعد ان اعترف المصنف بان الشيء الواحد في الخارج ينتزع عنه مفهومان فلا سبيل الى التساؤل عن ان ذلك المصداق مصداق لأيهما؟ لضرورة انه مصداق لهما والأثر لذلك الفرد الذي هو مصداق لمفهومي انسان و وجود.
فالصحيح ان القول بأصالتهما هو المتعين، واما ان الحكماء لم يذهب منهم احد لذلك ففيه ان المسائل العقلية يُرجع فيها الى البرهان لا الى أقوال الرجال، هذا والقائل بأصالتهما معا كثير منهم الشيخ غلام رضا فياضي في تعليقته على نهاية الحكمة ج ١ ص ٤٤.

٢ـ ما ادعى لزومه ليس بلازم اذ ان كون الشيء الواحد مصداقا لمفهومين ليس بعزيز، اما منشأية الاثار فهي للفرد الخارجي.

عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها إنقلابا[١]، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء، فهو الأصيل.

وما قيل: "إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة، فتترتب عليها الآثار"، مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سمي نسبة إلى الجاعل، وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار، كان من الانقلاب - كما تقدم -.

برهان آخر: الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين، فلم يتحقق الحمل - الذي هو الاتحاد في الوجود[٢] - والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات[٣]، والماهية موجودة به[٤].

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي، فتترتب عليها آثارها[٥]، وتوجد بعينها بوجود ذهني - كما سيأتي -، فلا يترتب عليها شئ من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الأصالة للماهية - وهي محفوظة في الوجودين - لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

---

١ ـ المتساوي النسبة الى الوجود والعدم هو مفهوم الماهية اعني "انسان" مثلا، بمعنى ان الوجود اوالعدم لم يؤخذ في حده، والانقلاب حينئذ هو ان يؤخذ الوجود او العدم في حد الانسان، اما تحقق الانسان في الخارج فلا يلزم منه الانقلاب.

٢ـ الاتحاد الذي هو ملاك الحمل ليس في الوجود بل هو في المصداق، والمصداق قد يكون موجودا وقد يكون معدوما والا لبطلت القضية الحقيقية، والتعبير بالاتحاد في الوجود تسامحي لأيُبنى عليه استدلال.

٣ ـ الوجود الموجود بالذات هو الوجود الواجب وهو لا ماهية له ليصح السؤال ايهما الأصيل، اما الوجود الأمكاني الذي هو قرين الماهية فهو ـ كالماهية ـ رهن بعلته.

٤ ـ تقدم ان الماهية توجد بعلتها التي تربط بينها وبين الوجود الحادث الممكن.

٥ ـ ان كانت الماهية توجد في الخارج وتترتب عليها الأثار ففيم النزاع؟!

وعند تسليم صحة هذه المقدمة كيف تكون النتيجة ان الماهية اعتبارية ووجودها مجازي و لا أثر لها؟ هل هذا الا تناقض؟

برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل، لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدم أو قوي، كالعلة، وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستندا إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع[1]، هذا خلف.

وهناك حجج أخرى مذكورة في المطولات.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج مدخولة، كقولهم: لو كان الوجود أصيلا كان موجودا في الخارج، فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل، وهو محال.

وأجيب عنه: بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

ويظهر مما تقدم: ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدواني، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهية في الممكنات، وعليه فاطلاق الموجود على الواجب بمعنى: أنه نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى: أنها منتسبة إلى الوجود، كـ "اللابن" و "التامر" بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر، هذا.

وأما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته[2]، والماهية موجودة بالعرض.

---

١ ـ الماهية المستوية النسبة هي المفهوم والمختلفة النسبة هي المصداق والدليل مبني على الخلط بين المفهوم والمصداق.

٢ ـ تقدم مرارا ان الوجود الموجود بذاته هو الوجود الواجب اما الممكن فموجود بعلته.

الفصل الخامس:
في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة[1]

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس، فالوجود عندهم، لكونه ظاهرا بذاته مظهرا لغيره من الماهيات، كالنور الحسي الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار.

فكما أن النور الحسي[2] نوع واحد، حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها واختلافها، فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته

---

١ ـ ان كان المراد بالحقيقة في قولهم "حقيقة الوجود" المفهوم وبالمراتب المصاديق وان الوجود يصدق على بعضها بنحو من انحاء التشكيك كالاولية والاولوية فهو صحيح لا شك فيه.
ولكن مرادهم غير ذلك قطعا كما تعرفه بادنى مراجعة لكتب الفلسفة وشروحاتها.
ومرادهم ان الوجود حقيقة واحدة خارجا لا تعدد في مصداقها كما هو مفاد دعواهم ان الوجود لا ثاني له، فللوجود مصداق واحد لا يمكن ان يتعدد بل كلما فرض ثانيا عاد اولا.
وفيه: اولا: ان فرض المراتب بنحو التشكيك هو عبارة اخرى عن تركب الوجود، وحلهم لهذا الاشكال لا يعدو ان يقولوا "في عين البساطة" وهذا "الالتزام" لا يحل الأشكال بل هو دعوى على خلاف واقع التشكيك بالشدة والضعف فلا تُسمع.
وثانيا: عدم وجود فردين للوجود ينافي الوجدان لوضوح اننا افراد للوجود.
وثالثا: ان وجود فردين للوجود احدهما (الواجب) خلق الأخر (الممكن) من ضروريات الدين الاسلامي.
وبهذا تعرف ان هذه الدعوى ان رجعت الى تعدد الأفراد خالفت ما يدعونه من ان الوجود لا ثاني له، وان رجعت الى تركب الوجود خالفت دعوى بساطة الوجود، وان بقيت على ظاهرها فلا يمكننا التصديق بها لما عرفت.

٢ ـ النور الحسي ماهية، و التشكيك لا يكون الا في الماهيات العرضية كالبياض والسرعة اما الجوهر والوجود الذي هو تحصل الشيء فلا تفاوت في انطباقه على افراده بالشدة والضعف، والوجدان شاهد.

التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءا مقوما للنورية حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضا خارجا عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحا في نوريته، ولا أنه مركب من النور والظلمة لكونها أمرا عدميا، بل شدة الشديد في أصل النورية، وكذا ضعف الضعيف، فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عرض عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك[1]، وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد، فليست خصوصية شئ من المراتب جزءا مقوما للوجود، لبساطته - كما سيجئ -، ولا أمرا خارجا عنه، لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه، بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة - بمعنى ما ليس بخارج منها -. ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، وهي المادة الأولى الواقعة في أفق العدم[2]، ثم تتصاعد المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها[3]، وهي التي لا حد لها إلا عدم الحد.

ولها كثرة عرضية باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة.

---

١ ـ ان كان مراده ان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك مفهوما فليس هو من خواص التشكيك في الوجود بل انه في الماهيات أظهر، وان اراد انه عينه خارجا فلا يصح بحال لان لازمه هو الاتحاد فلا يكون هناك شيئان ـ ولا بنحو المراتب ايضا ـ ليمتاز احدهما عن الآخر بل هو شيء واحد.

٢ ـ وجود المادة الاولى وَهَم فالموجود الذي يُفرض انه ليس له جهة فعلية بل هو متقوم بالفقدان ـ كما سيصرح به في المرحلة السادسة ـ لا يمكن ان يوجد اذ ان وجوده خُلف تقومه بالفقدان.

٣ ـ بل لا يمكن ان توجد سوى هذه المرتبة والمراتب المفروضة انما هي اجزاؤها، وذلك لانهم قالوا ان الوجود لا ثاني له.

قد يقال: ان الممكن لا استقلال له بالوجود بقاء واستمرارا وما هو الا وجود رابط بنحو الاضافة الاشراقية.

فنقول: فهو فرد اخر للوجود، نعم لو ارادوا ان الوجود المستقل الذي لا يحتاج الى العلة في وجوده هو واجب الوجود وهو لا ثاني له فهو صحيح ويرجع الى ادلة التوحيد في اثباته لا الى ما زخرفوه في الفلسفة، و لا يناسب دعواهم ذكرهم خاصية "لا ثاني له" في خواص الوجود مطلقا وكان ينبغي لهم تخصيصه بالواجب وسيأتي في محله مزيد بيان.

وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها، أما كونه حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها، وأما كونها متباينة بتمام الذوات، فلبساطتها. وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيا خارجا عنها لازما لها.

والحق أنه حقيقة واحدة مشككة، أما كونه حقيقة واحدة، فلأنه لو لم يكن كذلك، لكان حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات، ولازمه كون مفهوم الوجود - وهو مفهوم واحد كما تقدم - منتزعا من مصاديق متباينة بما هي متباينة، وهو محال.

بيان الاستحالة: أن المفهوم والمصداق واحد ذاتا[1]، وإنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير، وهو محال.

وأيضا، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإن اعتبر في صدقه خصوصية هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق، وإن اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا، وإن اعتبر فيه الخصوصيتان معا لم يصدق على شئ منهما، وإن لم يعتبر شئ من الخصوصيتين - بل انتزع من القدر المشترك بينهما - لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير، بل بما هو واحد، كالكلي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع، هذا خلف.

وأما أن حقيقته مشككة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة من الحقيقة الواحدة، كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكثرة في ذاتها[2]، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك.

---

١ ـ هذا خطأ فان المفهوم هو صورة المصداق و لا اتحاد ذاتيا بين الصورة وذيها، نعم الصورة حاكية عن ذيها حكاية الصورة التي في المرآة عن الواقف امامها.

على ان كون الاتحاد بين المصداق والمفهوم ذاتا مبني على ما اختاروه في الوجود الذهني ومن اوضح المفارقات هنا هو انه مبني على أصالة الماهية. وسيأتي في المرحلة الثانية توضيح ذلك.

٢ ـ هذا تناقض فالحقيقة الواحدة التي لا ثاني و لا جزء لها كيف تكون متكثرة بذاتها؟!

الفصل السادس:
فيما يتخصص به الوجود

تخصص الوجود[1] بوجوه ثلاثة:

أحدها: تخصص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

وثانيها: تخصصها بخصوصيات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.

وثالثها: تخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات وعرضه لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

وعرض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العرض المقولي الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به، لأن ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريتها، وإنما العقل لمكان انسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعة، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال[2] المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية - الثابت، فثبوت أعني أن "ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له" - توجب ثبوتا للمثبت له قبل ثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدم الشئ على نفسه، وإن كان غيره توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلم جرا، فيتسلسل.

---

١ ـ الوجود معنى تعلقي يتخصص بمعروضه ويوجد الممكن منه بعلته.

٢ ـ الوجود والماهية جزآن عقليان تحليليان، فيمكن جعل احدهما موضوعا وحمل الآخر عليه حسب الاعتبار العقلي لا الخارجي وبه يندفع الاشكال.

وقد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية.

وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالإستلزام، فقال: "الحق أن ثبوت شئ لشئ مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال". وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج، وللموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بـ "هست" والاشتقاق صوري، فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت الماهية. وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى المطلق - وهو معنى الوجود العام - والحصص - وهو المعنى العام مضافا إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا -، وأما الفرد - وهو مجموع المقيد والتقييد والقيد - فليس له ثبوت.

وشئ من هذه الأجوبة على فسادها لا يغني طائلا.

والحق في الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجري في "ثبوت شئ لشئ" لا في "ثبوت الشئ"، وبعبارة أخرى: مجرى القاعدة هو الهلية المركبة، دون الهلية البسيطة، كما في ما نحن فيه.

الفصل السابع:
في أحكام الوجود السلبية

منها: أن الوجود لا غير له[1]، وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيرا له أجنبيا عنه بطلانا ذاتيا.

ومنها: أنه لا ثاني له[2]، لأن أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كل ما يفرض غيرا له، ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه، فهو صرف في نفسه، وصرف الشئ لا يتثنى ولا يتكرر، فكل ما فرض له ثانيا عاد أولا، وإلا امتاز عنه بشئ غيره داخل فيه أو خارج منه، والمفروض انتفاؤه، هذا خلف.

ومنها: أنه ليس جوهرا ولا عرضا، أما أنه ليس جوهرا فلأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، والوجود ليس من سنخ الماهية، وأما أنه ليس بعرض[3] فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع والوجود متقوم بنفس ذاته[4] وكل شئ متقوم به.

ومنها: أنه ليس جزءا لشئ، لأن الجزء الآخر المفروض غيره، والوجود لا غير له. وما قيل: "إن كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود"، فاعتبار عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الإمكاني والماهية، لا أنه تركيب من جزئين أصيلين

---

١ ـ هذا مبني على أصالة الوجود، اما على ما عرفته من أصالتهما معا فلا يثبت اذ الماهية غير للوجود.

تنبيه: هذه الخصوصية هي تعبير آخر عن وحدة الوجود الشخصية.

٢ ـ هذا مع مخالفته للوجدان مبني على أصالة الوجود ايضا.

٣ ـ الوجود عرض لكن له خصوصية ـ كالعدم ـ وهي انه يتحد بموضوعه ، فالموضوع ـ الماهية ـ ان اتحد بالوجود فهو موجود وان اتحد بالعدم فهو معدوم، وهذه الخصوصية للوجود والعدم دون سواهما من الأعراض، فالقيام عرض لكن لا ينعدم موضوعه بانعدامه ولا يوجد بوجوده بل يمكن ان يزول العرض ويبقى موضوعه.

٤ ـ تقدم ان الوجود الواجب هو المتحصل بذاته اما الوجود الممكن فمتحصل بعلته.

ومنها: أنه لا جزء له، لأن الجزء إما جزء عقلي كالجنس والفصل، وإما جزء خارجي كالمادة والصورة، وإما جزء مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي، وليس للوجود شئ من هذه الأجزاء.

أما الجزء العقلي، فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إما الوجود، فيكون فصله المقسم مقوما، لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصل ذاته لا أصل ذاته، وتحصل الوجود هو ذاته، هذا خلف، وإما غير الوجود، ولا غير للوجود.

وأما الجزء الخارجي - وهو المادة والصورة - فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفائهما. وأما الجزء المقداري فلأن المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركب من المادة والصورة، وإذ لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له، وإذ لا جسم له فلا مقدار له.

ومما تقدم يظهر أنه ليس نوعا، لأن تحصل النوع بالتشخص الفردي، والوجود متحصل بنفس ذاته[1].

---

١ ـ تقدم ان الوجود المتحصل بذاته هو الواجبي فقط.

الفصل الثامن:
في معنى نفس الأمر

قد ظهر مما تقدم أن لحقيقة الوجود ثبوتا وتحققا بنفسه[1]، بل الوجود عين الثبوت والتحقق، وأن للماهيات - وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها[2]، وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار - ثبوتا وتحققا بالوجود[3]، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متحدين في الخارج، وأن المفاهيم الإعتبارية العقلية - وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضرورة تضطره إلى ذلك، كمفاهيم الوجود[4] والوحدة والعلية ونحو ذلك - أيضا لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها.

وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الإعتبارية العقلية[5]، هو المسمى بـ"نفس الأمر" التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر.

---

١ ـ لم يظهر ذلك لما تقدم ان الوجود الذي يكون التحقق ذاتيا له هو الواجبي دون الامكاني.

٢ ـ هذا ينافي ما مر منه من أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٣ ـ بل تكتسب وجودها من افاضة العلة للوجود عليها وبعبارة ادق ان ايجاد العلة للمعلول، والعقل هو الذي ينتزع هذه المفاهيم، فمصداقها رهن بعلته وجودا وماهية.

٤ ـ هذا ينافي ما مر منه في اول بحثه في أصالة الوجود في الفصل الرابع من هذه المرحلة حيث قال "ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوما وإن اتحدا مصداقا، وهما الوجود والماهية".

٥ ـ يشمل نفس الامر العدم ايضا والا لكذبت القضايا السالبة. وذلك لان المناط في صدق القضايا او كذبها هو مطابقتها للواقع او عدم مطابقتها له، ففي القضية الموجبة اثبات شيء لشيء وبمقايسة هذا الايجاب الى الواقع نعرف صدق القضية او كذبها، واما القضية السالبة او التي محمولها العدم كيف نعرف صدق القضية او كذبها؟ الا اذا كان للعدم واقعية تطابقها القضية او لا تطابقها.

توضيح ذلك: أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي، كقولنا: "الواجب (تعالى) موجود" وقولنا: "خرج من في البلد" وقولنا: "الانسان ضاحك بالقوة" وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني، ومنها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني، كقولنا: "الكلي إما ذاتي أو عرضي" و "الانسان نوع" وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن، وكلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر، فـ "الثبوت النفس الأمري" أعم مطلقا من كل من "الثبوت الذهني" و "الخارجي".

وقيل: إن نفس الأمر عقل مجرد[1] فيه صور المعقولات عامة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

وفيه: أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

---

١ ـ هذه مجرد دعوى يكفي في ردها عدم الدليل عليها، وسيأتي ان وجود المجردات الامكانية خرافة.

الفصل التاسع:
الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تساوق الوجود[١]، والعدم لا شيئية له[٢]، إذ هو بطلان محض لا ثبوت له، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم.

وعن المعتزلة: "أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود"، فبعض المعدوم ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن، ويكون حينئذ النفي أخص من العدم، ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع.

---

١ ـ الوجود والعدم المطلقان مفهومان لا مصداق لهما وهما ليسا نقيضين بل هما ضدان لهما ثالث، لضرورة ان زيد ليس وجودا مطلقا و لا عدما مطلقا.
اما الوجود والعدم الاضافيان فهما واقعيان، والكلام ينبغي ان يكون فيهما.
والشيئية لا تساوق الوجود وذلك لـ:
اولا: ان معنى المساوقة عندهم هو الاتحاد في المصداق وحيثية الصدق، وهذا لا يكون الا في المترادفين، فالانسان والبشر متساوقان لاتحادهما في الافراد وفي حيثية الصدق التي هي هنا الفصل.
ثانيا: الشيء هو الماهية لذا يتصف بالوجود تارة وبالعدم اخرى فيقال شيء موجود وشيء معدوم ولو كانت الشيئية تساوق الوجود لكان قولنا ذلك من التناقض.

٢ ـ بعد ان قرر مساوقة الشيئية للوجود فدعوى ان العدم ليس موجودا تكون بديهية، لكنك عرفت ان الشيئية لا تساوق ولا تساوي الوجود هذا اولا.
وثانيا: ان العدم ـ ونعني الاضافي ـ له واقعية والا لكذبت القضايا السالبة كما عرفت فيما تقدم.
وبيان ذلك ان المناطقة قرروا ان صدق القضايا يكون بمطابقتها للواقع ولم يخصصوا ذلك بالقضايا الموجبة كما هو ظاهر بادنى التفات.
تنبيه: قال العلامة الحلي في شرح التجريد "وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشيء، وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققة، فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج، والذهني لا ذات له ذهنا". كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد المسالة ١١ ص ٤٦. وهذا البيان تام لكنه يكون اصطلاحا فلسفيا أي انهم يصطلحون على الموجود بانه شيء.

وعن بعضهم: "أن بين الوجود والعدم واسطة"، ويسمونها الحال، وهي صفة الموجود، التي ليست بموجودة ولا معدومة، كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازا لها، فلا يقال: "إنها موجودة"، والذات الموجودة تتصف بها، فلا يقال: "نها معدومة" وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان، لا واسطة بينهما. وهذه كلها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شيئية له.

الفصل العاشر:
في أنه لا تمايز ولا علية في العدم

أما عدم التمايز، فلأنه فرع الثبوت والشيئية[1]، ولا ثبوت ولا شيئية في العدم. نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم، كعدم البصر، وعدم السمع، وعدم زيد، وعدم عمرو، وأما العدم المطلق فلا تميز فيه، وأما عدم العلية في العدم، فلبطلانه وانتفاء شيئيته. وقولهم: "عدم العلة علة لعدم المعلول" قول على سبيل التقريب والمجاز، فقولهم مثلا: "لم يكن غيم فلم يكن مطر" معناه بالحقيقة: أنه لم تتحقق العلية التي بين وجود الغيم ووجود المطر، وهذا - كما قيل - نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: "سالبة حملية" و "سالبة شرطية" ونحو ذلك، وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.

---

١ ـ التمايز الذهني حاصل للعدم دون ريب، فقد قرروا ان عدم الأخص أخص من عدم الأعم فلو لم يكن العدم متمايزا كيف حكموا بذلك؟ كما حكموا بان عدم اجتماع النقيضين غير عدم اجتماع الضدين، وغير ذلك.

الفصل الحادي عشر:
في أن المعدوم المطلق[1] لا خبر عنه

ويتبين ذلك بما تقدم أنه بطلان محض[2]، لا شيئية له بوجه، وإنما يخبر عن شئ بشئ.

وأما الشبهة - بأن قولهم: "المعدوم المطلق لا يخبر عنه" يناقض نفسه، فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار - فهي مندفعة بما سيجئ في مباحث الوحدة والكثرة، من أن من الحمل ما هو أولي ذاتي يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوما ويختلفان إعتبارا، كقولنا: "الانسان انسان"، ومنه ما هو شائع صناعي يتحدان فيه وجودا ويختلفان مفهوما، كقولنا: "الانسان ضاحك"، والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي ولا يخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع، ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه، فلا تناقض.

وبهذا التقريب تندفع الشبهة عن عدة قضايا توهم التناقض، كقولنا: "الجزئي جزئي" وهو بعينه "كلي" يصدق على كثيرين، وقولنا: "شريك الباري ممتنع" مع أنه معقول في الذهن فيكون موجودا فيه ممكنا، وقولنا: "الشئ إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه" واللا ثابت في الذهن ثابت فيه، لأنه معقول.

وجه الاندفاع: أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي، كلي بالشائع، وشريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي، وممكن مخلوق للباري بالشائع، واللا ثابت في الذهن كذلك بالحمل الأولي، وثابت فيه بالشائع.

---

١ ـ المعدوم المطلق لا يمكن الحديث عنه لضرورة خروجه عن حد الاطلاق بادنى التفات.

٢ ـ وتقدم ان العدم ليس بطلانا محضا بل هو متمايز وله واقعية.

الفصل الثاني عشر:
في امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء: "إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة"، وتبعهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز. وقد عد الشيخ "امتناع إعادة المعدوم" ضروريا[1]، وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم[2]، فلا يتصف بالإعادة.

والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه[3]:

منها: أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه، وهو محال، لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل[4].

حجة أخرى: لو جازت إعادة الشئ بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه[5] ابتداء واستئنافا، وهو محال.

أما الملازمة فلأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ومثل الشئ ابتداء ومعاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه، لأنهما يساويان الشئ المبتدأ من جميع الوجوه، وأما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود عدم التميز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال.

حجة أخرى: إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف.

---

١ ـ دعوى البداهة على مدعيها بعد ظهور الاختلاف فيها.

٢ ـ تبتني هذه المسألة على أصالة الوجود وبطلان شيئية المعدوم وقد عرفت بطلانهما. وليس الوجود الا تحصل الماهية فباعدامها تنتفي واعادتها ممكنة.

٣ ـ ترجع جميعها اما الى أصالة الوجود او لدخالة الزمان في تشخص الاشياء.

٤ ـ هذا مجرد استبعاد وليس دليلا. وهو مبني على أصالة الوجود وقد عرفت بطلانها.

٥ ـ بل المعاد هو الماهية وليس الزمان من مشخصاتها.

بيان الملازمة: أن إعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان[١]، فيعود المعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

حجة أخرى: لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغا حدا معينا يقف عليه[٢]، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ، وتعين العدد من لوازم وجود الشئ المتشخص[٣].

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم لكان ذلك إما لماهيته وإما للازم ماهيته ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء، وهو ظاهر، وإما لعارض مفارق، فيزول الامتناع بزواله.

ورد بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويته[٤]، لا لماهيته، كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة.

وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد - وهو مما نطقت به الشرائع الحقة - من قبيل إعادة المعدوم.

ويرده: أن الموت نوع استكمال[٥]، لا انعدام وزوال[٦].

---

١ ـ حقيقة الذات هي الماهية ومصداقها يوجد مع مشخصاته وليس الزمان منها، والا لزم ان يكون زيد في الآن الثاني غيره في الآن الاول وهو واضح البطلان.

٢ ـ ما يحدد عدد العود هو العلة وارادتها، على ان اعادة ما لا نهاية له من الافراد تدريجا ممكن.

٣ ـ و لا مرجح لبعض تلك الاعداد فالحاصل حينئذ ان التعين اي التشخص مما لا بد منه في الوجود لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد مع انه لا مرجح لتعين عدد خاص منها. منه.

٤ ـ هذا مبني على أصالة الوجود وقد عرفت بطلانها.

٥ ـ حجتهم ـ على ما نقله المصنف ـ ان المعاد من اعادة المعدوم لا الموت ورده ان الموت نوع استكمال، فلا مناسبة بين الاشكال والجواب. نعم لو عنى ان الموت ليس اعداما فيرتفع موضوع القضية فالجواب ان صدق الاستكمال في الروح فان البدن لا استكمال فيه لما هو المعلوم من تشتت اجزائه، على انه هناك مرحلة افناء العالم كله حتى لا يبقى شيئ سوى الله تعالى ثم اعادة الخلق الى الوجود بناءا على ما ورد في بعض الاخبار وهذه الصورة هي محل للنزاع قطعا لذا عمد المحقق الطوسي الى تأويلها اعتمادا على عدم اعادة المعدوم المقررة عندهم. وتمام الكلام في مباحث المعاد.

٦ ـ فان قيل: هذا انما يتم لو كان الموت استكمالا للروح والبدن جميعا وهو غير مسلم وأما لو كان ←

←

استكمالا للروح فقط فالاشكال على حاله، لان اعادة البدن حينئذ من اعادة المعدوم.

قيل: شخصية الانسان بنفسه دون بدنه المتغير دائما، فالانسان العائد في المعاد بالنفس والبدن عين الانسان الذي كان في الدنيا سواء كان الموت استكمالا للروح فقط وكان البدن العائد معها بايجاد جديد او كان الموت استكمالا للروح والبدن وكان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوي المستكمل فالانسان بنفسه وبدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه. منه.

ونقول: قوله: "بايجاد جديد" ان كان الايجاد تعلق بعين الاول ثبتت اعادة المعدوم وان كان لغيره انتفى المعاد الجسماني.

المرحلة الثانية:
في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

وفيها فصل واحد

الفصل الأول:
في الوجود الخارجي والوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجي - وهو الوجود الذي تترتب عليها فيه الآثار[1] المطلوبة منها[2] - وجودا آخر لا تترتب عليها فيه الآثار[3]، ويسمى: "وجودا ذهنيا". فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع، بما أنه جوهر، ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وبما أنه نبات وحيوان وإنسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصها. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا انسان ذاتا واجد لحده[4]، غير أنه لا يترتب عليه شئ من تلك الآثار الخارجية.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهني شبح الماهية لا نفسها، والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس، يباين المعلوم الخارجي في ذاته، ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي.

---

١ ـ المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء سواء كان كمالا اولا تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق في الانسان او كمالا ثانيا مترتبا على الشيء بعد تمام ذاته كالتعجب والضحك للانسان. منه.

٢ ـ هذا يعني أصالة الماهية، وقد اعترف بعض اعلام الفن (الشيخ غلام رضا فياضي في تعليقته على النهاية في المرحلة الثانية) بان مسالة الوجود الذهني مبنية على أصالة الماهية.

٣ ـ في هامش المصنف قال ان الاثار على قسمين الاول يسمى الكمال الاول وهو حده، وعليه فالفاقد للاثار سيكون فاقدا لحده فكيف يكون الموجود في الذهن عين الماهية الخارجية مع فقدانها لجنسها وفصلها؟!

٤ ـ هذا محال والا لانقلب الذهن الى خارج.

وهذا في الحقيقة سفسطة[1] ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله[2].

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا، وإن علم النفس بشئ إضافة خاصة منها إليه.

ويرده: العلم بالمعدوم[3]، إذ لا معنى محصلا للإضافة إلى المعدوم.

واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه[4] من الوجود الذهني بوجوه:

الأول: أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية، كقولنا: "بحر من زيبق كذا" وقولنا: "اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين"، إلى غير ذلك، والإيجاب إثبات، وإثبات شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسميه: "الذهن".

الثاني: أنا نتصور أمورا تتصف بالكلية والعموم، كالإنسان الكلي والحيوان الكلي، والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسميه: "الذهن".

الثالث: أنا نتصور الصرف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية، وصرف الشئ

---

١ ـ لمغايرة الصور الحاصلة عند الانسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلق وهو السفسطة. منه.

٢ ـ الموجود في الذهن صور الاشياء والتعبير عنها بالشبح توهينا لها، وليس ذلك من السفسطة بل هو عين الواقع وتمام الحقيقة، اما ما ادعاه من وجود الماهية بحدها في الذهن فهو سفسطة.

٣ ـ هذا مبني على تمايز المعدومات فلا يصلح جوابا على مبناه.

ويجاب عن اشكالهم بان الاضافة لا تصلح لتفسير العلم فان الاضافة معنى يحصل بين غير الذهن والمعلوم و لا يحصل العلم وهذا يعني وجود امر اخر وهو انطباع الصورة في الذهن.

٤ ـ الحجج المذكورة دالة على وجود صور الاشياء في الذهن لا الماهية بحدها.

لا يتثنى ولا يتكرر، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج[1]، فهي موجودة في موطن آخر، نسميه: "الذهن".

تتمة: قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن - بمعنى حصولها بأنفسها فيه - إشكالات:

الإشكال الأول: أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا معا، وهو محال.

بيان الملازمة: أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر، بناء على انحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض.

الإشكال الثاني: أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية، ثم إنا إذا تصورنا جوهرا، كان مندرجا تحت مقولة الجوهر - لانحفاظ الذاتيات - وتحت مقولة الكيف، كما تقدم، والمقولات متباينة بتمام الذوات، فيلزم التناقض في الذات، وكذا إذا تصورنا مقولة أخرى غير الجوهر، كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين، وكذا لو تصورنا كيفا محسوسا، كان مندرجا تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني وهو اندراج شئ واحد تحت نوعين متباينين من مقولة، واستحالته ضرورية.

---

١ ـ سيأتي منه في المرحلة الثانية عشرة ان الباري صرف الوجود وهو ادعى هنا ان صرف الحقيقة لا يوجد في الخارج.

تنبيه: قالوا ان الصرافة لها معنيان احدهما في الوجود والاخر في الماهية، والصرافة الوجودية هي بمعنى انه لا ثاني له، وقد تقدم بطلانها.

والصرافة الماهوية وقيل انها المرادة هنا، وقد اعترف السيد كمال الحيدري انها غير ممكنة فقال: "الصرافة في الماهية غير ممكنة" انظر شرح بداية الحكمة تقريرا لابحاث السيد كمال الحيدري ج٢ ص٩٠.

و لا يخفى ان الصرافة ـ على هذا ـ تكون مشتركا معنويا فينبغي له بيان المعنى المراد عند استعمال والا بقي مجملا.

قالوا: "وهذا الإشكال أصعب من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شئ واحد جوهرا وعرضا، لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها، وأما مفهوم العرض - بمعنى القائم بالموضوع - فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات، ومن الجائز أن يعم الجوهر الذهني أيضا ويصدق عليه، لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه "ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع"، فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع، هذا، وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجوهر والكيف، وكالكم والكيف، والمقولات متباينات بتمام الذوات، فاستحالته ضرورية لا مدفع لها".

وبالتوجه إلى ما تقدم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم إضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط، وقد عرفت ما فيه.

وبعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها، وشبح الشئ يغاير الشئ ويباينه، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، وأما المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال. وقد عرفت ما فيه[1].

وقد أجيب عن الإشكال[2] بوجوه:

منها: ما عن بعضهم: "أن العلم غير المعلوم[3]"، فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران:

---

١ ـ وقد عرفت انه هو الصحيح وبه تندفع الاشكالات المذكورة هنا لا بما توهموه من وجود الماهية بحدها في الذهن.

٢ ـ لا يرد الاشكالان على القول بالصورة.

٣ ـ هذا الجواب غير صحيح لا على قواعدهم حيث قالوا باتحاد العلم والعالم والمعلوم، ولا على الصحيح من ان الحاصل هو الصورة، كما يرد عليه انه يلزمه انقلاب الذهن الى خارج لوجود المعلوم بحده فيه فالانسان وهو جسم ذو ابعاد ثلاثة يوجد بتلك الابعاد في الذهن؟ وهل انقلاب الذهن الى خارج غير ذلك!

أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم وهو غير قائم بالنفس، بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشئ في الزمان والمكان.

والآخر: صفة حاصلة للنفس قائمة بها، يطرد بها عنها الجهل، وهو العلم، وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية، من جوهر أو كم أو غير ذلك، والعلم كيف نفساني، فلا اجتماع أصلا لا لمقولتين ولا لنوعين من مقولة".

وفيه: أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإن الصورة[1] الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشئ هي بعينها التي تطرد عنا الجهل وتصير وصفا لنا نتصف به.

ومنها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: "أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، ومنقلبة إلى الكيف.

بيان ذلك: أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلا، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنيا، جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفا، فليس للشئ بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج كانت جوهرا أو غيره، والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن كان كيفا نفسانيا، وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية، مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن - وهو يستدعي أصلا مشتركا بينهما - فيكفي في تصويره أن يصور العقل أمرا مبهما مشتركا بينهما، يصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج، كما يصور المادة المشتركة بين الكائن والفاسد الماديين".

وفيه: أولا: أنه لا محصل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة، بناء على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

---

١ ـ رجع الى القول بالصورة.

وثانيا: أنه في معنى القول بالشبح، بناء على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي، فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة[1].

ومنها: ما عن بعضهم: "أن العلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم، إن جوهرا فجوهر، وإن كما فكم، وهكذا.

وأما تسميتهم العلم كيفا، فمبني على المسامحة في التعبير، كما يسمى كل وصف ناعت للغير "كيفا" في العرف العام، وإن كان جوهرا. وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الاخر تحت الكيف.

وأما إشكال كون شئ واحد جوهرا وعرضا معا، فالجواب عنه ما تقدم: أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني، ولا إشكال فيه".

وفيه: أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شئ لا يوجب اندراجه تحتها، كما ستجئ الإشارة إليه، على أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفا نفسانيا داخلا تحت مقولة الكيف حقيقة، من غير مسامحة.

ومنها: ما ذكره صدر المتألهين (رحمه الله) في كتبه، وهو الفرق في إيجاب الإندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع، فالثاني يوجبه دون الأول. بيان ذلك: أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حد شئ وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشئ تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقف الإندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشئ. فمجرد أخذ الجوهر والجسم - مثلا - في حد الانسان - حيث يقال: "الانسان جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق" - لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم، حتى يكون موجودا لا في موضوع باعتبار كونه جوهرا، ويكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار

---

١ ـ لا سفسطة في القول بالشبح الذي هو صورة الشيء بل هو الصحيح.

كونه جسما، وهكذا. وكذا مجرد أخذ الكم والاتصال في حد السطح - حيث يقال: "السطح كم متصل قار منقسم في جهتين" - لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصل مثلا، حتى يكون قابلا للانقسام بذاته من جهة أنه كم، ومشتملا على الفصل المشترك من جهة أنه متصل، وهكذا. ولو كان مجرد صدق مفهوم على شئ موجبا للاندراج لكان كل مفهوم كلي فردا لنفسه، لصدقه بالحمل الأولي على نفسه، فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار، ومعلوم أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها، لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي، وأما من حيث إنها حاصلة للنفس حالا أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه: "عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته"، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف وإن لم يكن - من جهة كونه وجودا ذهنيا مقيسا إلى الخارج - داخلا تحت شئ من المقولات، لعدم ترتب الآثار، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض. وبهذا البيان يتضح: اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيفا بالذات وكون الصورة الذهنية كيفا بالعرض من:

"أن وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفا في النفس، لأن وجودها الخارجي لم يبق بكليته، وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض، وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، إذ ظهور الشئ ليس أمرا ينضم إليه وإلا لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة

مقولية، كانت ماهية العلم إضافة لا كيفا، وإذا كان إضافة إشراقية [من النفس]، كان وجودا، فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهية".

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجودا ذهنيا مقيسا إلى خارج لا تترتب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس تطرد عنها عدما، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها، وهذا أثر خارجي مترتب عليها، وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها، فهي عرض لها، ويصدق عليها حد الكيف. ودعوى: "أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم إليها"، ممنوعة. فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات، ومن حيث كونها موجودا ذهنيا كيف بالعرض، وهو المطلوب.

الإشكال الثالث:

أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحيزة متحركة، مربعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصور الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة.

بيان الملازمة: أنّا لا نعني بالحار والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك، إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: أن المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع، والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأولي[1].

---

١ ـ لا يخفى ان الاتحاد في الحمل الاولي اتحاد مفهومي وهو يعني ان الصورة التي يأخذها العقل من احدهما هي عين ما يأخذها عن الاخرى والفرق بالاجمال والتفصيل كقولنا الانسان حيوان ناطق.

فان رجع بيان المصنف الى هذا الاتحاد المفهومي فهو رجوع الى القول بالصورة وان اصر على تحقق الماهية بحدها فالاشكال على حاله.

الإشكال الرابع: أنا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشئ عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

والجواب عنه: أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي[1]، دون الحمل الشائع. فشريك البارئ في الذهن شريك البارئ بالحمل الأولي، وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للبارئ، وهكذا في سائر المحالات.

الإشكال الخامس: أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولها وجبالها وبراريها وبحارها، وما فوقها - من السماء - بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة، وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن - بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية، كما قالوا به - من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال.

ودفع الإشكال بأن المنطبع فيه منقسم إلى غير النهاية لا يجدي شيئا، فإن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

والجواب عنه: أن الحق - كما سيأتي - أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية، بل مجردة تجردا مثاليا، فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة[2]، فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجردها المثالي من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة متعلقة بجزء بدني، وأما الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشئ أو عند تخيله فإنما هي معدات تتهيأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

الإشكال السادس: أن علماء الطبيعة بينوا: أن الإحساس والتخيل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسة

---

١ ـ هذا رجوع عن حصول الماهية بحدها في الذهن كما عرفت.

٢ ـ هذا يعني وجود الأثر دون المؤثر، ومع قانون السنخية فان هذه الاثار لا يمكن ان تصدر عن غير المادة.

وانتقالها إلى الدماغ، مع مالها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة، والإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محله، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

والجواب عنه: أن ما ذكروه - من الفعل والإنفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات - في محله، لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدات تهيئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي[1]، وإلا لزمت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيل وبين ذوات الصور. بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الانسان بوجود غير مادي، فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور، ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

الإشكال السابع: أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشئ الواحد كليا وجزئيا معا، وبطلانه ظاهر.

بيان الملازمة: أن ماهية الانسان المعقولة - مثلا - من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلية، ومن حيث حصولها لنفس عاقلة شخصية وقيامها بها جزئية متشخصة بتشخصها متميزة من ماهية الانسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلية وجزئية معا.

والجواب عنه: أن الجهة مختلفة، فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلية تقبل الصدق على كثيرين، ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.

---

١ ـ هذا مخالف لما نجده بالوجدان من ان الصورة الحاصلة هي الطاردة للجهل، على ان المصنف رد حصول شيئين في الذهن في جواب الاشكالين الاول والثاني.

المرحلة الثالثة:

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره، وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول:
الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود ما هو في غيره، ومنه خلافه، وذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا: "الانسان ضاحك" وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمرا آخر، به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر، فله وجود، ثم إن وجوده ليس ثالثا لهما واقعا بينهما مستقلا عنهما، وإلا احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة وهلم جرا، وهو باطل، فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما، لا معنى له مستقلا بالمفهومية[1]، ونسميه: "الوجود الرابط" وما كان بخلافه، كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية نسميه: "الوجود المحمولي" و"الوجود المستقل" فإذن الوجود منقسم إلى "مستقل" و "رابط"، وهو المطلوب.

ويظهر مما تقدم:

أولا: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية، والرابط ليس كذلك[2].

---

١ ـ هذا هو المشهور بينهم ويمكن المناقشة فيه بان الاستقلال المفهومي لا يضر بعدم الاستقلال الخارجي فالوجود الرابط غير مستقل وجودا لكن يمكن دعوى استقلاله مفهوما، فان المعنى الذي نتحدث عنه وننسب له الاحكام هو المعنى الرابط ولا يخفى ان الاشكال بان المعنى الحاصل عندنا معنى اسمي فلا يحكي المعنى الخارجي للرابط، خطأ لانه مبني على ان الموجود في الذهن عين الماهية الخارجية ، والتحقيق ان الموجود في الذهن هو صورتها والمراد بالصورة ما يميز الشيء عما عداه ولم يشترطوا ان تكون من سنخه الا على المبنى المذكور وقد عرفت في المرحلة الثانية بطلانه.

٢ ـ هذه دعوى دون دليل وقد عرفت ما فيها.

وثانيا: أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم إتحادا ما بينهما، لكونه واحدا غير خارج من وجودهما.

وثالثا: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شئ لشئ، وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشئ، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها، إذ لا معنى لارتباط الشئ بنفسه ونسبته إليها.

الفصل الثاني:
كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في أن الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلاف نوعي - بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال، ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنى إسميا بتوجيه الالتفات إليه بعدما كان معنى حرفيا - أو لا اختلاف نوعيا بينهما؟

والحق هو الثاني لما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول أن وجودات المعاليل رابطه بالنسبة إلى عللها، ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي، وهي جميعا وجودات محمولية مستقلة تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة[1]، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة، فإذن المطلوب ثابت.

ويظهر مما تقدم، أن المفهوم تابع - في استقلاله بالمفهومية وعدمه - لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلا الإبهام[2].

---

١ ـ تقدم منه ان الربط لا بد ان يكون بين طرفين، وعليه فالمعلول ان كان رابطا لعلته فلا بد من وجود طرف اخر ليتحقق الربط، وما يذكرونه لحل هذا الاشكال هو اختراعهم للاضافة الاشراقية وهي آبية عن التعقل، فان ما يتقوم بالطرفين لا يمكن تقومه بطرف واحد ومجرد الادعاء لا يفي باثباته.

٢ ـ المفهوم هو المعنى الحاصل من الشيء في الذهن وهو الحاكي عن معنى معين فكيف يكون ليس له من نفسه الا الابهام؟ هذا وقد عرفت انه لا مجال لدعوى ان المفهوم تابع لما ينتزع منه استقلالا و عدم استقلال.

الفصل الثالث:
من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشئ لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه - وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم - هو بعينه يطرد عدما عن شئ آخر، لا عدم ذاته وماهيته، وإلا كان لوجود واحد ماهيتان، وهو كثرة الواحد، بل عدما زائدا على ذاته وماهيته، له نوع مقارنة له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه، وكالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم، تطرد بعينها عن موضوعها العجز.

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض، فإن كلا منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعا من العدم، وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإن لها نوع حصول لموادها تكملها وتطرد عنها نقصا جوهريا، وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود "لغيره" وكونه ناعتا. ويقابله ما كان طاردا لعدم نفسه فحسب، كالأنواع التامة الجوهرية، كالإنسان والفرس، ويسمى هذا النوع من الوجود: "وجودا لنفسه"، فإذن المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه. وربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته والوجود بغيره، وهو بالحقيقة راجع إلى العلية والمعلولية، وسيأتي البحث عنهما.

المرحلة الرابعة:
في المواد الثلاث:
الوجوب والإمكان والامتناع
والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعي

وفيها تسعة فصول

الفصل الأول:
في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن، فإنه إما أن يكون الوجود له ضروريا وهو الأول، أو يكون العدم له ضروريا وهو الثاني، وإما أن لا يكون شئ منهما له ضروريا وهو الثالث.

وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى التفات. وهي بينة المعاني، لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، ولذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية، كتعريف الواجب بـ "ما يلزم من فرض عدمه محال"، ثم تعريف المحال وهو الممتنع بـ "ما يجب أن لا يكون" أو "ما ليس بممكن ولا واجب"، وتعريف الممكن بـ"ما لا يمتنع وجوده وعدمه".

الفصل الثاني:
انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام: ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافيا في تحققه وإن قطع النظر عن كل ما سواه، وبما بالغير ما يتعلق بالغير، وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به.

فالوجوب بالذات، كما في الواجب الوجود (تعالى)، فإن ذاته بذاته تكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شئ غيرها.

والوجوب بالغير، كما في الممكن الوجود الواجب وجوده بعلته.

والوجوب بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر، فإن وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفل يأبى إلا أن يكون للسفل وجود، فلوجود السفل وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلته.

والامتناع بالذات، كما في المحالات الذاتية، كشريك البارئ واجتماع النقيضين.
والامتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علته، وعدمه الممتنع لوجود علته.

والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالذات، كما في الماهيات الإمكانية، فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم.

والإمكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه، إذ ليست بينهما علية ومعلولية ولا هما معلولا علة ثالثة.

وأما الإمكان بالغير فمستحيل، لأنا إذا فرضنا ممكنا بالغير فهو في ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات، إذ المواد منحصرة في الثلاث، والأولان يوجبان الانقلاب، والثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغوا.

الفصل الثالث:

واجب الوجود ماهيته إنيته

واجب الوجود ماهيته إنيته - بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به -. وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به لكان وجوده زائدا على ذاته[1] عرضيا له، وكل عرضي معلل[2] بالضرورة، فوجوده معلل، وعلته إما ماهيته أو غيرها،

---

١ ـ قد عرفت ان المصداق الواحد خارجا ينتزع منه العقل مفهومين احدهما الوجود والآخر الماهية وليس احدهما علة للآخر، كما تقدم ان عروض الوجود للماهية ليس من العروض المقولي بل هو بمعنى تحققها.

ثم ان اصحاب النظر الفلسفي على ثلاثة اقسام:

الاول: القائل بأصالة الوجود.

الثاني: القائل بأصالة الماهية.

الثالث: القائل باصالتهما معا.

و لا يلزم اشكاله على جميع هذه المباني:

اما الاول فلان الماهية حد الوجود.

واما الثاني فلان الوجود اعتباري.

واما الثالث فلان المفهومين اعتباريين والأصالة لمصداقهما.

فالوجود ليس زائدا على الماهية في الخارج.

تنبيه: غرضنا هنا الجواب فقط اما اثبات الماهية للباري ـ وان لم يكن بعيدا حسب نظر العقل ـ لا نخوض فيه للنهي القطعي عن الخوض في الذات المقدسة ونقتصر على ما ثبت في النصوص الدينية وقد نجد فيها ما يتعلق في المقام اثباتا او نفيا.

٢ ـ اورد عليه بعض الاعاظم المحققين (دام ظله) ان الزوجية عارضة على الاربعة وهي غير معللة، والعدم عارض لاجتماع النقيضين وهو غير معلل، فهنا دعويان:

الاولى: ان العدم عارض على اجتماع النقيضين.

والثانية: انه غير معلل.

والاولى ان العدم لو لم يكن عارضا لاجتماع النقيضين لكان عينه وهذا باطل بالبداهة، ولاستلزامه ان كل عدم يكون حينئذ اجتماعا للنقيضين، فهو اذن عارض.

اما الثانية فلما التزم به المصنف انه لا علية في العدم.

فإن كانت علته ماهيته - والعلة متقدمة على معلولها بالوجود[1] بالضرورة - كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود، وتقدمها عليه إما بهذا الوجود، ولازمه تقدم الشئ على نفسه، وهو محال، وإما بوجود آخر، وننقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن كانت علته غير ماهيته، فيكون معلولا لغيره، وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات.

وقد تبين بذلك: أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحتا في غاية الشدة[2] غير مشتمل على جهة عدمية[3]، إذ لو اشتمل على شئ من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله[4]، فكانت ذاته مقيدة بعدمه، فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال.

---

١ ـ بل ان تقدم العلة على المعلول محال لانها تقارنه والا لم تكن علة، وبعبارة اخرى ان العلة والمعلول وصفين اضافيين لا يتحقق احدهما دون الآخر كالأب والأبن والفوق والتحت.

٢ ـ هذا مبني على التشكيك في الوجود وقد عرفت بطلانه.

ودعوى ان النقل عبر بالاشدية في موارد التعبير بافعل التفضيل كـ"اعلم" والجواب ان الصفات الالهية بمعنى نفي أضدادها وليس من صفاتنا فيه تعالى شيء، والتعبير بصيغة التفضيل لا يعني ارادته فيما يرتبط بالذات المقدسة وكم في العربية من استعمال صيغة النفضيل دون ارادة معنى الاشتراك وزيادة..

٣ ـ كل موجود فهو هو وليس غيره، وقال الفلاسفة الصدرائيون ان الوجود الواجب لا يتركب من هذين العقدين، ونفي ذلك السنخ من التركيب يقتضي ان يكون الواجب هو هو وهو كل شيء غيره لا يشذ عنه وجود، وصرحوا ان الواجب بسيط الحقيقة وهو كل الاشياء، فجعلوا البساطة بمعنى "وحدة الوجود" كما صرح بذلك حسن زاده املي في تعليقته على التجريد فراجع.

وهذ تعبير اخر عن وحدة الوجود الشخصية وان الواجب عين الممكنات، وعليك بمراجعة "تنزيه المعبود في الرد على وحدة الوجود" للعلامة الحجة السيد قاسم علي احمدي (دامت بركاته).

٤ ـ وجود الممكن ليس كمالا للواجب وذلك لان الوجود الممكن محدود مفتقر وحدُه وفقره داخل في حقيقته فان بقي على حده وفقره فلا يكون كمالا للواجب بل هو نقص لأنه حينئذ يجعل من الواجب مركبا من الممكنات، وان انتفى حدُه انتفت حقيقته فلا ممكن حينئذ.

ثم ان من الوجودات الممكنة المتضادين فلا يمكن اجتماعهما فلو قلنا بان في الواجب كل وجود لزم اجتماع الضدين.

تنبيه: قال بعض الصوفية المعاصرين:" ثم التحقيق في المقام ان يقال بالوجود ـ اي بالوجود الصمدي الذي هو متن الاعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر ـ يتحقق الضدان ويتقوم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين... واما في الوجود فتتحد الجهات كلها ←

→

فان الظهور والبطون وجميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل ".

ثم يقول:" ولكن الضدين مجتمعين في عين الوجود يجتمعان ايضا في العقل، اذ لولا وجودهما فيه لما اجتمعا فيه، وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو ". كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد صححه وقدم له وعلق عليه حسن زادة املي ص ١٠٠ هامش رقم (١).

فاقرء واعجب واقرء على العقل والدين السلام.

الفصل الرابع:
واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شئ من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام، كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خاليا في ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيد ذاته بجهة عدمية[1]، وقد عرفت في الفصل السابق استحالته.

---

١ ـ لا شك إن تقيد الذات بجهة عدمية هو امر ضروري فكل ذات مقيدة بانها ليست غيرها، اما بالنسبة للذات المقدسة الالهية فهي مجهولة لنا تماما وخارجة عن اطار الادراك البشري من كل جهة والنصوص القطعية ناهية عن محاولة ادراكها فكن على ذكر من ذلك و لا يستخفنك الذين لا يوقنون.

الفصل الخامس:
في أن الشئ ما لم يجب لم يوجد وبطلان القول بالأولوية

لا ريب أن الممكن - الذي يتساوي نسبته إلى الوجود والعدم عقلا - يتوقف وجوده على شئ يسمى علة، وعدمه على عدمها.

وهل يتوقف وجود الممكن على أن توجب العلة وجوده - وهو الوجوب بالغير - أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء وإن لم يصل إلى حد الوجوب؟ وكذا القول في جانب العدم، وهو المسمى بـ "الأولوية"، وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي تقتضيها ذات الممكن وماهيته، وغير الذاتية وهي خلافها، وقسموا كلا منهما إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية.

والأولوية بأقسامها باطلة: أما الأولوية الذاتية، فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود، كافية أو غير كافية، وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شئ آخر[1].

وأما الأولوية الغيرية، وهي التي تأتي من ناحية العلة، فلأنها لما لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء، ولا يتعين بها له الوجود أو العدم، ولا ينقطع بها السؤال: إنه لم وقع هذا دون ذاك؟ وهو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلة عليتها.

فتحصل: أن الترجيح إنما هو بايجاب العلة وجود المعلول، بحيث يتعين له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمه، فالشئ - أعني الممكن - ما لم يجب لم يوجد.

---

١ ـ الجواب الصحيح ان الاولوية الذاتية تقتضي وجوب ما تعلقت به وهي خلف الامكان.
نعم العدم اولى بالممكن من الوجود لكن لا لذاته والا كان ممتنعا بل لان الوجود يحتاج الى العلة دونه..

خاتمة: ما تقدم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته، وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم، وهو المسمى بـ "الضرورة بشرط المحمول"، فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة، واللاحقة.

الفصل السادس:
في معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي[1]، وهو المسمى بـ"الإمكان الخاص" و "الخاصي".

وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضروريا أو غير ضروري، فيقال: "الشئ الفلاني ممكن" أي ليس بممتنع، وهو المستعمل في لسان العامة، أعم من الإمكان الخاص، ولذا يسمى: "إمكانا عاميا" و "عاما".

وقد يستعمل في معنى أخص من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية، كقولنا: "الانسان كاتب بالإمكان" حيث إن الانسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، ولا وقت كذلك، وتحقق الإمكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايسة المحمول إلى الموضوع لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة، ويسمى: "الإمكان الأخص". وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضا، كقولنا: "زيد كاتب غدا بالإمكان"، ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول، وهذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها، ويسمى: "الإمكان الإستقبالي".

---

١ ـ أخذ الماهية من حيث هي يبقيها اسيرة الذهن حيث لا تحقق لها في الخارج..

وقد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمى: "الإمكان الوقوعي"، وهو كون الشئ بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعا بالذات أو بالغير، وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

وثانيهما: الإمكان الاستعدادي[1]، وهو - كما ذكروه - نفس الاستعداد ذاتا، وغيره إعتبارا، فإن تهيؤ الشئ لأن يصير شيئا آخر، له نسبة إلى الشئ المستعد، ونسبة إلى الشئ المستعد له، فبالاعتبار الأول يسمى: "استعدادا" فيقال مثلا: "النطفة لها استعداد أن تصير إنسانا"، وبالاعتبار الثاني يسمى: "الإمكان الاستعدادي" فيقال: "الانسان يمكن أن يوجد في النطفة". والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي أن الإمكان الذاتي - كما سيجئ - اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة، فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الانسانية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكون الانسان.

ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلا للشدة والضعف، فإمكان تحقق الانسانية في العلقة أقوى منه في النطفة، بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدة ولا ضعف فيه.

---

١ ـ الامكان الاستعدادي ان كان هو تحول ذات الى ذات اخرى فهو ممنوع فان الذات لا تتحول الى اخرى الا بتفكك ذاتياتها وانتفاء الذات الاولى، وان اريد بالامكان الاستعدادي تغير العارض عليها فهو ممكن في العوارض المفارقة دون الدائمة لانه خلف دوامها.

تنبيه: قال العلامة الحلي (قدس سره) في كشف المراد:" اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي ام لا؟ وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية، وقد يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادي. اما الاول: فالمحققون كافة على انه اعتباري لا تحقق له عينا، واما الثاني: فالاوائل قالوا: انه نت باب الكيف، وهو قابل للشدة والضعف، والحق ياباه، والدليل على عدمه قي الخارج انه لو كان ثابتا مع انه اضافة بين امرين او ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود، فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف ". كشف المراد ص ٧٤.

ولذا أيضا، كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن، فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتي، فإنه لازم الماهية، هو معها حيثما تحققت.

ولذا أيضا، كان الإمكان الاستعدادي - ومحله المادة بالمعنى الأعم[*] - يتعين معه الممكن المستعد له، كالإنسانية التي تستعد لها المادة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية، فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي أن الاستعدادي إنما يكون في الماديات، والوقوعي أعم موردا.

---

* المادة بالمعنى الأعم تشمل المادة بالمعنى الأخص وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها كمادة العناصر لصورها وتشمل متعلق النفس المجردة كالبدن للنفس الناطقة وتشمل موضوع العرض كالجسم للمقادير والكيفيات. (منه)

الفصل السابع:
في أن الإمكان اعتبار عقلي، وأنه لازم للماهية

أما أنه اعتبار عقلي[١]، فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلا مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب، وهذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة، ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين.

وأما كونه لازما للماهية، فلأنا إذا تصورنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم، وليس الإمكان إلا سلب الضرورتين، فهي بذاتها ممكنة[٢].

---

١ ـ ذكر المناطقة ان الجهات ثلاثة هي الوجوب والامكان والامتناع، كما انهم قالوا انها حين الحكاية في القضية فهي جهات اما في الواقع فهي مواد. وهذا يعني ان للمواد الثلاث واقعية لا مجرد اعتبار عقلي.

٢ ـ الامكان هو سلب الضرورتين ويلزمه ان يكون الامكان اعتباريا اذا قصرنا النظر على المفاهيم، اما اذا نظرنا الى الواقع فالماهية اما موجودة او معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهي حين عدمها يمكن ان توجد لان العدم ليس ضروري الثبوت لها، وحين وجودها يمكن ان تعدم، لان الوجود ليس ضروري الثبوت لها، وهذا بخلاف الواجب والممتنع حيث ضرورة الوجود في الاول وضرورة العدم في الثاني لا تفارقهما. وهذه الثلاثة ـ الوجوب والامتناع والامكان ـ واقعية وليست اعتبارية.

اذ لو كانت اعتبارية فلا وجود لها الا في الذهن فهذا يعني زوالها بزواله وهو واضح البطلان.

وقد قالوا في الرد على واقعية هذه المواد بانه يلزم منها التسلسل ووجود الممتمع.

والجواب لا تسلسل لان الممكن ممكن بالامكان والامكان ممكن بذاته. اما الممتنع فلا يلزم وجوده بل يلزم واقعيته وهو لا ينافي ما قلناه.

تنبيه: هناك خطأ كبير وقعت فيه الفلسفة بمشربيها المشائي والصدراني حيث لم يفرقوا بين الوجود والواقعية ووقعوا في الخلط بينهما، والصحيح ان الواقعية أعم من الوجود والعدم.

وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، لكن العقل يضع لازم هذين السلبين - وهو استواء النسبة - مكانهما، فيعود الإمكان معنى ثبوتيا[1] وإن كان مجموع السلبين منفيا.

---

١ ـ هذا يتناسب مع الابحاث اللغوية واللفظية لا العقلية لوضوح ان اختلاف التعبير عن الشيء الواحد لا يغير من واقعه شيئا، كالتعبير بالعمى او بعدم البصر.

على ان "سلب الضرورتين" لا يساوي مفهوماً "استواء النسبة" وذلك لان استواء النسبة اخذ فيه قصر النظر على الذات دون لحاظ وجودها او عدمها ـ لضرورة عدم ارتفاع الضرورتين عن الواقع الخارجي سواء قصدوا ضرورة الوجود بالذات او بالغير ـ وهو حاصل في الواجب والممكن بل والممتنع اذا قصرنا النظر عليه فيكون "استواء النسبة" أعم من "سلب الضرورتين".

الفصل الثامن:
في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة احتياجه إليها؟

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية، التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كاف في التصديق بها، فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين[١] على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به[٢].

وهل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان، أو الحدوث؟

الحق هو الأول[٣]، وبه قالت الحكماء.

واستدل عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، وباعتبار عدمها ضرورية العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين على[٤] الأخرى، فإنه كون وجود الشئ بعد عدمه، ومعلوم أن الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلة.

---

١ ـ الجانبين هما الوجود والعدم والماهية لا تحتاج في واقعية عدمها الى علة بل الماهيات قاطبة معدومة، وتحتاج الى العلة لإيجادها دون عدمها.

٢ ـ هذا مجرد افتراض عقلي وتصور خيالي حيث لا شيء متساوي النسبة الى الوجود والعدم الا حسب الافتراض العقلي، اما الواقع فليس فيه الا خروج الاشياء من العدم الى الوجود.

٣ ـ بل الحق هو الثاني.

٤ ـ بل ليس الحدوث الا ترتب ضرورة الوجود بعد ضرورة العدم ـ حسب تعبير المصنف ـ وليس ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، والضرورة التي افادها المصنف هي الضرورة المتأتية من طرف العلة والتي لا يمكن تصورها الا بعد تصور عدم الماهية ثم وجودها وهو الحدوث، فالدليل باطل.

برهان آخر: إن الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة، وإيجاد العلة لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العلة، وقد تبين مما تقدم أن إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها، وحاجة الماهية إليها متوقفة على إمكانها، إذ لو لم تمكن - بأن وجبت أو امتنعت - استغنت عن العلة بالضرورة، فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضرورة، ولو توقفت مع ذلك على حدوثها - وهو وجودها بعد العدم -، سواء كان الحدوث علة والإمكان شرطا أو عدمه مانعا أو كان الحدوث جزء علة والجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطا أو عدمه الواقع في مرتبته مانعا، فعلى أي حال يلزم تقدم الشئ على نفسه[1] بمراتب، وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه.

فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلا قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها.

وبذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث دون الإمكان، من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له، ومعلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلة، إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع: أن المفروض أن ذاته هي المنشأ لحاجته[2]، والذات محفوظة مع

---

١ ـ لا يلزم ذلك الا اذا كان الوجود عين الحدوث او لازمه الذاتي، اما لو كان الحدوث من العوارض غير اللازمة للوجود فلا يتم اشكال المتن.

و لا يمكن ان يكون الحدوث عين الوجود او لازما ذاتيا له لضرورة انتفاء الوجود الواجب حينئذ.

٢ ـ ذات الممكن متساوية النسبة الى الوجود والعدم وهو تصور فرضي اذ لا واقع له الا تصور الذات وقطع النظر عن وجودها وعدمها وهذا النحو من تساوي النسبة يمكن فرضه حتى في الواجب والممتنع.

اما لو رجعنا الى التفسير السلبي للممكن اعني سلب الضرورتين، فيخرج عنه الواجب والممتنع ولكن يبقى الممكن افتراض عقلي، وبعد وجود الممكن فهو غير متساوي النسبة بل اذا نظرنا الى الواقع فالممكن غير متساوي النسبة لضرورة عدم ارتفاع النقيضين عن الواقع.

الوجود الدائم[1]، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة[2] في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنيا عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضا سيجئ أن وجود المعلول - سواء كان حادثا أو قديما - وجود رابط متعلق الذات بعلته غير مستقل دونها، فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.

---

١ ـ ذات الممكن غير محفوظة حين وجودها او عدمها وذلك لانها اخذت مع قصر النظر عليها واستواء نسبتها الى الوجود والعدم ومع النظر الى وجودها او عدمها فلا ممكن ولا امكان.
اما لو لاحظنا الامكان بمعنى سلب الضرورتين فينبغي ان تقيد بالذات اما بالغير فهما واقعتان عند ايجاد العلة للممكن او عدم ايجادها له.

٢ ـ لا معنى لتلك الحاجة الدائمة بل تنتفي لا سيما مع قولهم بان واجب الوجود متصف بالعلية ذاتا اي لا ينفك عنه وصف العلية فيكون الممكن متصفا بالوجود لحاجة اتصاف الواجب بالعلية الى معلوله حينئذ.
تنبيه: لا يمكن اتصاف الباري سبحانه بالعلية لذاته وصفا لا ينفك عنه لانه يستلزم قدم العالم الذي دلت الاخبار المتواترة على امتناعه، ووجه امتناعه هو ان الموجود الواجب حينئذ يكون متعددا، و لا يفي الامكان الذاتي الذي اخترعه الفلاسفة للتفصي عن الاشكال فان النظر الى الواقع لا الى المفاهيم الخيالية، فالمعلول الذي يقتضية الوصف الذاتي للعلة يكون واجبا بوجوب علته.

الفصل التاسع:
الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا

وذلك لأن علة حاجته إلى العلة[1] إمكانه اللازم لماهيته، وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلة حدوثا وبقاء، مستفيض في الحالين جميعا.

برهان آخر: إن وجود المعلول - كما تكررت الإشارة إليه وسيجئ بيانه - وجود رابط[2] متعلق الذات بالعلة متقوم بها غير مستقل دونها، فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثا وبقاء واحد، والحاجة ملازمة.

وقد استدلوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامية، كمثال البناء والبناء[3]، حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء، حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه.

ورد: بأن البناء ليس علة موجدة للبناء، بل حركات يده علل معدة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد بها.

خاتمة: قد تبين من الأبحاث السابقة أن الوجوب والإمكان والامتناع كيفيات ثلاث لنسب القضايا، وأن الوجوب والإمكان أمران وجوديان، لمطابقة القضايا الموجهة بهما

---

١ ـ الامكان علة لحاجة الممكن للعلة اثباتا لا ثبوتا وذلك للمساوات بين الممكن والحادث.

٢ ـ هذا خُلف ما تقدم منه في المرحلة الثالثة حيث قسم الوجود الى ما في نفسه وما في غيره ومافي نفسه الى ما لنفسه ولغيره، على ان كون الممكنات وجودات رابطة مخالف للوجدان، ومخالف لما ادعوه من ان الوجود لا ثاني له حيث يقتضي الوجود الرابط طرفين، والاضافة الاشراقية غير معقولة.

٣ ـ لا يستغني الممكن عن العلة بل يمكن ان تكون علة الوجود غير علة البقاء، فعلة وجود البناء البَنّاء اما علة بقاؤه فهو وضع الاحجار الخاص.

للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة، فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما كسائر المعاني الفلسفية - من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها - التي هي أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق، بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعرضها في الذهن[1]، وهي المسماة بـ"المعقولات الثانية" باصطلاح الفلسفة: وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل. ولا يعبأ به.

هذا في الوجوب والإمكان، وأما الامتناع فهو أمر عدمي بلا ريب.

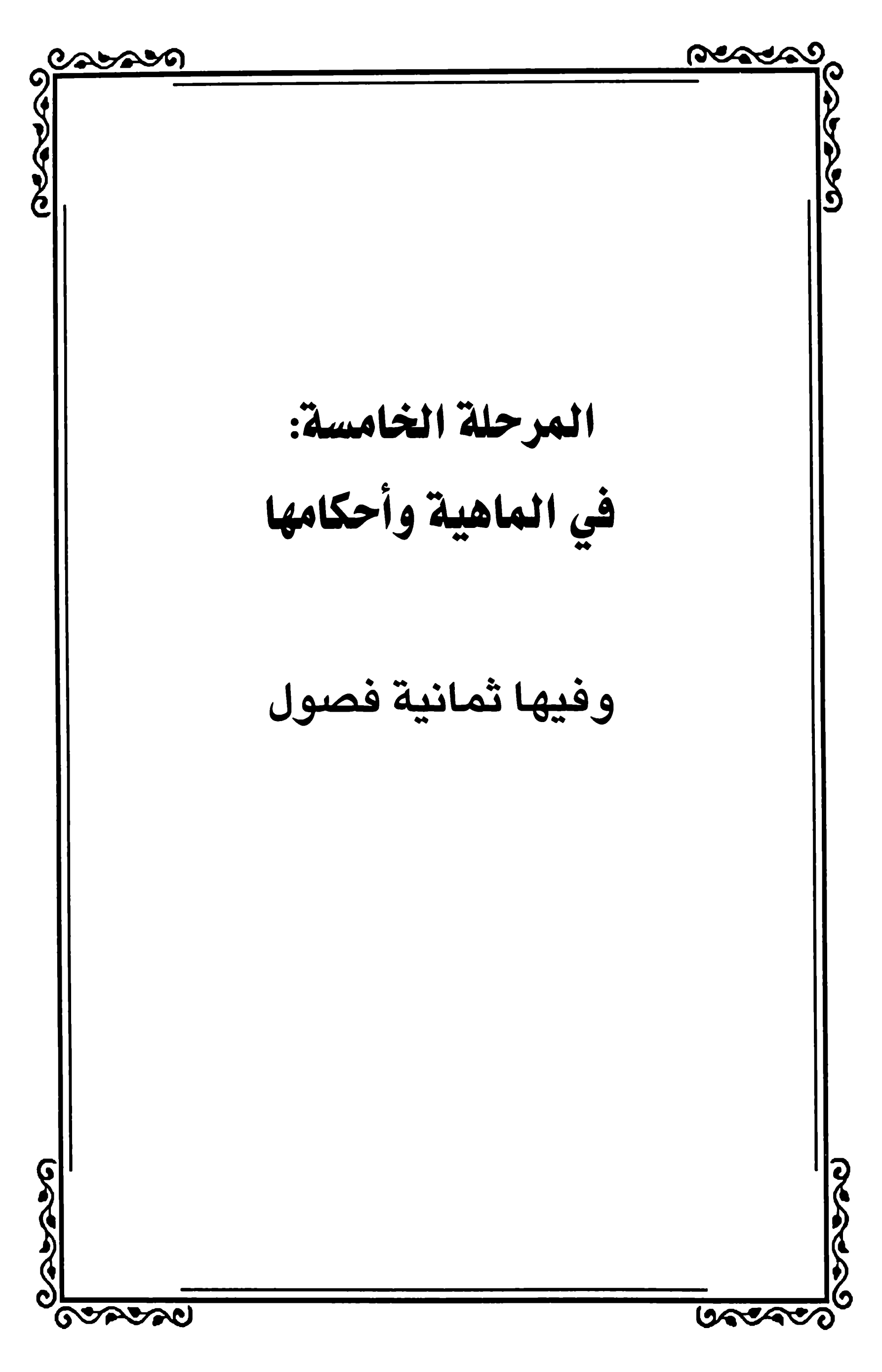
هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام، وأما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته[2]، فالوجوب كون الوجود في نهاية الشدة[3] قائما بنفسه مستقلا في ذاته على الإطلاق، كما تقدمت الإشارة إليه والإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه، كوجود الماهيات، فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما.

---

١ ـ العرض والاتصاف شيء واحد والاختلاف في لحاظه اذ ان القضية عند لحاظ موضوعها فهو متصف بمحمولها، وعند لحاظ محمولها فهو عارض على موضوعها، فلا يصح جعل اتصاف الشيء في الخارج وعروضه في الذهن بل كلاهما اما في الذهن او في الخارج، والقضية ان حكت امرا خارجيا وكانت صادقة فيكونان خارجيين كما هما ذهنيين ايضا، فقولنا "زيد قائم" يعني ان زيدا متصف بالقيام والقيام عارض لزيد ذهنا في القضية الذهنية وخارجا في القضية الخارجية.

٢ ـ تقدم بطلان أصالة الوجود.

٣ ـ هذا هو التشكيك في الوجود وقد تقدم بطلانه.



المرحلة الخامسة:
في الماهية وأحكامها

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأول:
الماهية من حيث هي ليست إلا هي

الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو[1] - لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة.

فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا لا موجودة ولا شيئا آخر، وهذا معنى قولهم: "إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية[2]" يريدون به أن شيئا من النقيضين غير مأخوذ في الماهية وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة.

فماهية الانسان - وهي الحيوان الناطق - مثلا وإن كانت إما موجودة وإما معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئا من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فللإنسان معنى

---

١ ـ الماهية هي الكلي الطبيعي، اما التعريف الذي ذكره المصنف فهو وان اشتهر بينهم الا انه ليس وافيا بالبيان وذلك لان ما يقال في جواب ماهو امور اربعة، قال الملا عبد الله اليزدي (رحمه الله):" "ما هو" سؤال عن تمام الحقيقة. فان اقتصر في السؤال على ذكر امر واحد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به فيقع النوع في الجواب ان كان المذكور امرا شخصيا، او الحد التام ان كان المذكور حقيقة كلية، وان جمع في السؤال بين امور كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بين تلك الامور، ثم تلك الامور ان كانت متفقة الحقيقة كان المسؤل عنه تمام الحقيقة المتفقة المتحدة في تلك الامور، فيقع النوع ايضا في الجواب، وان كانت مختلفة الحقيقة كان المسؤل عنه تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقايق المختلفة ـ وقد عرفت ان التمام الذاتي المشترك بين الحقايق المختلفة هو الجنس ـ فيقع الجنس في الجواب ". الحاشية على تهذيب المنطق للمولى عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي ص ٣٧، في تعريف الجنس. ـ

٢ ـ هذا التعبير موهم وغير دقيق فان النقيضين لا يرتفعان بحال، ومرادهم ان الوجود والعدم لم يؤخذا في حد الماهية، وهذا المعنى واضح ومن الممكن تأديته دون اللجوء الى مثل هذا البيان.

ولكل من الوجود والعدم معنى آخر، وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية، فلماهية الانسان مثلا معنى وللإمكان العارض لها معنى آخر، وللأربعة مثلا معنى وللزوجية العارضة لها معنى آخر.

ومحصل القول: "أن الماهية يحمل عليها بالحمل الأولي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك"[1].

١ ـ ليس هذا مختصا بالماهية بل الوجود ايضا هو هو و لا يحمل عليه غيره بالحمل الذاتي الاولي.

الفصل الثاني:
في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

للماهية بالإضافة إلى ما عداها - مما يتصور لحوقه بها - ثلاث اعتبارات: إما أن تعتبر بشرط شئ، أو بشرط لا، أو لا بشرط شئ، والقسمة حاصرة.

أما الأول: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع، كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد[1]، فيصدق عليه.

وأما الثاني: فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها، وهذا يتصور على قسمين:

(أحدهما): أن يقصر النظر في ذاتها، وأنها ليست إلا هي[2]، وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية، كما تقدم.

و (ثانيهما): أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائدا عليها، غير داخل فيها، فتكون إذا قارنها جزء من المجموع "مادة" له، غير محمولة عليه.

وأما الثالث: فأن لا يشترط معها شئ، بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شئ أو لا يقارنها.

فالقسم الأول هو الماهية بشرط شئ، وتسمى: "المخلوطة"، والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمى: "المجردة"، والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمى: "المطلقة".

---

١ ـ الانسان صادق على زيد حتى مع عدم اخذ خصوصيات زيد لكنه حينئذ من القسم الثالث (اللابشرط).
تنبيه: اخذ الانسان بخصوصيات زيد يجعل المفهوم جزئيا ويخرج عن محل الكلام اذ الكلام في اعتبارات الماهية وهي الكلي الطبيعي.

٢ ـ المقسم هو الماهية المأخوذة بالاضافة الى ما عداها، واخذها هنا بقصر النظر عليها خروج عن محل الكلام لضرورة اخذ المقسم في الاقسام والا كان من الخارج تخصصا.

والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين، وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها - أعني المخلوطة والمطلقة - فيه، والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها.

والموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد، ولو كان واحدا موجودا بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيرا بعينه، وهو محال، وكان الواحد بالعدد متصفا بصفات متقابلة، وهو محال.

الفصل الثالث:
في معنى الذاتي والعرضي

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها - وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها - تسمى: "الذاتيات"، وما وراء ذلك عرضيات محمولة، فإن توقف انتزاعها وحملها على انضمام، سميت: "محمولات بالضميمة" كانتزاع الحار وحملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلا فـ"الخارج المحمول" كالعالي والسافل.

والذاتي يميز من غيره بوجوه من خواصه:

منها: أن الذاتيات بينة لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط[١].

ومنها: أنها غنية عن السبب، بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي، فعلة وجود الماهية بعينها علة أجزائها الذاتية.

ومنها: أن الأجزاء الذاتية[٢] متقدمة على ذي الذاتي.

والإشكال في تقدم الأجزاء على الكل، بـ"أن الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسها؟"، مندفع بأن الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء

---

١ ـ الذاتيات ـ الجنس والفصل ـ قال الفلاسفة انها لا يمكن ادراكها فكيف يكون المجهول بيّن الثبوت؟! وسيأتي منه في الفصل الخامس من هذه المرحلة "الفصل المنطقي هو اخص اللوازم واعرفها وهو انما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالبا على الفصل الحقيقي الذي يقوّم النوع".

٢ ـ الأجزاء ـ مطلقا ـ متقدمة على المركب، فالتقييد بالذاتية غير صحيح.

تنبيه: التقدم المتصور هنا هو الرتبي لا التقدم في الوجود اذ قد يوجد المركب دفعة واحدة فلا تتقدم الاجزاء على ما تركب منها.

بوصف الاجتماع والكلية، على أنها إنما سميت: "أجزاء" لكون الواحد منها جزءا من الحد، وإلا فالواحد منها عين الكل[1] - أعني ذي الذاتي -.

1 ـ هذه الدعوى غريبة جدا اذ كيف يكون جزء الماهية عينها؟!
فالجزء ان تحقق عنده مفهوم الماهية فالجزء الآخر خارج عنها وليس جزءا منها، وان لم يتحقق مفهوم الماهية فلا يكون الجزء عين الكل.

الفصل الرابع
في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة التي لها آثار خاصة حقيقية[1] - من حيث تمامها - تسمى: "نوعا" كالإنسان والفرس.

ثم إنا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما، كما أن فيها ما يختص بنوع كالناطق المختص بالإنسان، ويسمى المشترك فيه: "جنسا"، والمختص: "فصلا".

وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، وأيضا ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل، وقد فصل ذلك في المنطق.

ثم إنا إذا أخذنا ماهية الحيوان - مثلا - وهي مشترك فيها أكثر من نوع، وعقلناها بأنها "جسم نام حساس متحرك بالإرادة"، جاز أن نعقلها وحدها - بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائدا عليها خارجا من ذاتها، وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه، كما أنها غير محمولة على المقارن الزائد - كانت الماهية المفروضة "مادة" بالنسبة إلى ما يقارنها، و "علة مادية" للمجموع، وجاز أن نعقلها مقيسة إلى عدة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنها الحيوان الذي هو إما انسان وإما فرس وإما بقر وإما غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك

---

١ ـ يرد عليه مور:

الاول: ان هذا مبني على أصالة الماهية وهو خلاف مبناه كما عرفت في الفصل الرابع من المرحلة الاولى.

الثاني: ان الماهية التي تكون آخر المعلولات لا تكون نوعا لعدم الأثر لها.

الثالث: ان الأثر لم يؤخذ في حد النوع فقد عرّفه المناطقة: "هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو" انظر متن التهذيب حاشية ملا عبد الله في تعريف النوع ص ٣٩.

الأنواع فيحصلها نوعا تاما، فتكون هي ذلك النوع بعينه[1]، وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار: "جنسا"، والذي يحصله: "فصلا".

والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص، ويسمى بالاعتبار الأول: "صورة"، ويكون جزءا لا يحمل على الكل ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني: "فصلا" يحصل[2] الجنس ويتمم النوع ويحمل عليه حملا أوليا.

ويظهر مما تقدم:

أولا: أن الجنس هو النوع مبهما[3]، وأن الفصل هو النوع[4] محصلا، والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل[5].

وثانيا: أن كلا من الجنس والفصل محمول على النوع حملا أوليا، وأما النسبة بينهما أنفسهما فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصة بالنسبة إليه.

وثالثا: أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة، لنوع، لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين[6].

---

١ ـ الجنس هو التمام المشترك بين الماهيات المختلفة، فلو كان الجنس عين تلك الماهيات لكانت الماهيات المتعدد واحدة ولم تتعدد او قل هو خُلف تعددها.

٢ ـ الفصل لا يُحصل الجنس الا حسب التحليل والتسامح والا فالموجود هو الجنس المتحصل بالفصل ابتداءا لوضوح ان الجنس لا يوجد وحده.

٣ ـ النوع هو المركب من الجنس والفصل فلا يوجد الا بوجودهما معا فلا تصح دعوى ان الجنس هو النوع، وتقييده بالابهام غير صحيحة فان مفهوم الجنس كالحيون مثلا لا نفهم منه الانواع لا مهملة ولا محصلة.

٤ ـ بل ان النوع هو المركب من الجنس والفصل و لا يتحصل الا بهما معا.

٥ ـ ان اراد من الابهام والتحصيل الاجمال والتفصيل فالنوع محصل عند معرفة اجزاءه مبهم عند عدم معرفتها، وان اراد الوجود والعدم فهو مرتبط بالعلة.

٦ ـ بطلان هذا اللازم يلزمه بطلان حمل كل من الجنس والفصل على الماهية حملا اوليا، الا ان يقال ان الجنس بمعنى الفصل ايضا وهو كما ترى اذ يلزمه ان الماهيات كلها حقيقة واحدة وهو باطل بالوجدان.

ورابعا: أن الجنس والمادة متحدان ذاتا، مختلفان اعتبارا، فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنسا، كما أن الجنس إذا اخذ بشرط لا كان مادة، وكذا الصورة فصل إذا اخذت لا بشرط، كما أن الفصل صورة إذا اخذ بشرط لا.

واعلم أن المادة في الجواهر المادية موجودة في الخارج، على ما سيأتي، وأما الأعراض فهي بسيطة غير مركبة في الخارج، ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز[1]، وإنما العقل يجد فيها مشتركات ومختصات فيعتبرها أجناسا وفصولا، ثم يعتبرها بشرط لا، فتصير مواد وصورا عقلية.

١ـ هذا خطأ لأن ما به الامتياز يجب ان يكون غير ما به الاشتراك والا كانا شيئا واحدا لا شيئين.

الفصل الخامس:
في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقاقي.

فالفصل المنطقي هو أخص اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها، وهو إنما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالبا على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع، كالناطق للإنسان، والصاهل للفرس، فإن المراد بالنطق - مثلا - إما النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة، وإما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والعرض لا يقوم الجوهر، وكذا الصهيل، ولذا ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعا موضع الفصل الحقيقي، كما يؤخذ "الحساس" و "المتحرك بالإرادة" جميعا فصلا للحيوان، ولو كان فصلا حقيقيا لم يكن إلا واحدا، كما تقدم.

والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي، وهو الفصل الحقيقي المقوم للنوع، ككون الانسان ذا نفس ناطقة في الانسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخير، وذلك لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الاخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصل.

ويتفرع عليه: أن هذية النوع به، فنوعية النوع محفوظة به، ولو تبدل بعض أجناسه[1]، وكذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي

---

١ ـ هذا محال اذ حقيقة النوع بجنسه وفصله وتبدل احدهما يعني تبدل النوع فلا ينحفظ النوع مع تبدل الجنس او الفصل.

الجنس بشرط لا[1]، بقي النوع على حقيقة نوعيته[2]، كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن.

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حده، وإلا احتاج إلى فصل يقومه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتب فصول غير متناهية.

---

١ ـ تنبيه: علق الشيخ غلام رضا فياضي على مثل هذه العبارة فقال:" ظاهره يوهم ان المادة الخارجية هي الفصل بشرط لا، وليس كذلك. فكان الأولى ان يقول: لأن المادة الخارجية يؤخذ منها المادة العقلية، والجنس ليس الا المادة العقلية مأخوذة لا بشرط، فيستكشف من عدم وجود الجنس عدم وجود المادة الخارجية، وهكذا بالنسبة الى الفصل والصورة الخارجية ". انظر نهاية الحكمة صححها وعلق عليها غلام رضا فياضي.

٢ ـ هذا محال ايضا اذ كيف توجد الصورة دون مادة؟ على ان حقيقة النوع مركبة من الجنس والفصل وفرض بقاء الفصل وحده لا يعني بقاء النوع على حقيقة نوعيته لان جزء المركب لا يساوي تمام المركب.

الفصل السادس:
في النوع وبعض أحكامه

الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، لأن الحمل بين كل منها وبين النوع أولي[1]، والنوع موجود بوجود واحد، وأما في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصل، ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضيا للآخر، زائدا عليه - كما تقدم-.

ومن هنا ما ذكروا: أنه لابد في المركبات الحقيقية - أي الأنواع المادية المؤلفة من مادة وصورة - أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض[2] حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة[3]، وقد عدوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية، وذلك بأن يحصل من تألف الجزئين مثلا أمر ثالث غير كل واحد منهما، له آثار خاصة غير آثارهما الخاصة، كالأمور المعدنية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركب من أفراد، والبيت المؤلف من اللبن والجص وغيرهما.

ومن هنا أيضا، يترجح القول بأن التركيب بين المادة والصورة إتحادي لا انضمامي - كما سيأتي -.

ثم إن من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة[4]، مثل الانسان، ومنها ما هو منحصر في فرد كالأنواع المجردة - تجردا تاما -

---

١ ـ تقدم ان المادة هي عين الجنس لكنها اخذت بشرط لا، والصورة هي الفصل اخذ بشرط لا ايضا، فما أُخذ بشرط عدم الحمل كيف يقال ان الحمل بينها وبين النوع اولي؟!

٢ ـ المركب هو المحتاج الى الأجزاء، اما الأجزاء فلا تحتاج الى بعضها.

٣ ـ مع هذه الوحدة الحقيقية كيف تصح دعوى تجرد الفصل وبقاء النوع؟

٤ ـ تقدم ان المادة هي الجنس، فكيف يتحقق النوع المجرد عن المادة اي عن الجنس؟ كيف يتحقق المركب دون جزئه؟

من العقول، وذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع أو بعضها أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد، لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه، ولا كثرة إلا مع الآحاد، هذا خلف، وإما أن تكون لعرض مفارق يتحقق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذ أن يكون في النوع إمكان العرض والانضمام، ولا يتحقق ذلك إلا بمادة، كما سيأتي، فـ"كل نوع كثير الأفراد فهو مادي"، وينعكس إلى أن ما لا مادة له - وهو النوع المجرد - ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.

الفصل السابع
في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

ربما ظن: "أن الكلية والجزئية إنما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسي لقوته يدرك الشئ بنحو يمتاز من غيره مطلقا، والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقا ويقبل الانطباق على أكثر من واحد، كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون هو زيدا أو عمرا أو خشبة منصوبة أو غير ذلك، وهو أحدها قطعا، وكالدرهم الممسوح القابل للانطباق على دراهم مختلفة".

ويدفعه: أن لازمه أن لا تصدق المفاهيم الكلية كالإنسان - مثلا - على أزيد من واحد من أفرادها حقيقة، وأن يكذب القوانين الكلية المنطبقة على مواردها اللامتناهية إلا في واحد منها، كقولنا: "الأربعة زوج"، و "كل ممكن فلوجوده علة" وصريح الوجدان يبطله.

فالحق[1] أن الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات.

---

١ ـ هذه النتيجة لا تترتب على ما سبقها، والصحيح ـ كما ذُكر في المنطق ـ ان الكلية والجزئية نحوان مما يعرض المفاهيم، فالمفهوم ينقسم الى كلي وجزئي.

الفصل الثامن:
في تميز الماهيات وتشخصها

تميز ماهية[1] من ماهية أخرى بينونتها منها ومغايرتها لها، بحيث لا تتصادقان, كتميز الانسان من الفرس باشتماله على الناطق. والتشخص كون الماهية بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، كتشخص الانسان الذي هو زيد.

ومن هنا يظهر:

أولا: أن التميز وصف إضافي للماهية، بخلاف التشخص، فإنه نفسي غير إضافي.

وثانيا: أن التميز لا ينافي الكلية، فإن انضمام كلي إلى كلي لا يوجب الجزئية، ولا ينتهي إليها وإن تكرر، بخلاف التشخص. ثم إن التميز بين ماهيتين: إما بتمام ذاتيهما كالأجناس العالية البسيطة، إذ لو كان بين جنسين عاليين مشترك ذاتي، كان جنسا لهما واقعا فوقهما، وقد فرضا جنسين عاليين، هذا خلف، وإما ببعض الذات، وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتمايزان بفصلين، كالإنسان والفرس، وإما بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية، فتتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الانسان القصير.

وهاهنا قسم رابع، أثبته من جوز التشكيك في الماهية، وهو اختلاف نوع واحد بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها، في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك، والحق

---

١ ـ التميز بالمفاهيم لا بالماهيات، وتمايز الماهيات انما هو تبع لتمايز مفاهيمها.
وقد قالوا ان الوجود لا ماهية له بل له مفهوم فالمفهوم عندهم أعم من الماهية والوجود متميز عن غيره من الماهيات فالأولى بهم ان يقولوا بان التميز بتميز المفاهيم.

أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود[1]، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز.

وأما التشخص: فهو في الأنواع المجردة[2] من لوازم نوعيتها، لما عرفت أن النوع المجرد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: "إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتي"، وفي الأنواع المادية كالعنصريات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع، وهي تشخص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكونه إلى منتهاه، كالفرد من الانسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زماني كذا إلى مبدأ زماني كذا، وعلى هذا القياس.

هذا هو المشهور عندهم. والحق - كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين - أن التشخص بالوجود[3]، لأن انضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، فما سموها أعراضا مشخصة هي من لوازم التشخص وأماراته.

---

١ ـ تقدم ان التشكيك في الوجود باطل.

٢ ـ تقدم ان تجردها خُلف كونها انواعا.

٣ـ لو كان التشخص بالوجود لكان كل معدوم فهو كلي وهذا خطأ لان بعض المعدومات جزئي.

المرحلة السادسة:
في المقولات العشر
وهي الأجناس العالية التي
إليها تنتهي أنواع الماهيات

وفيها أحد عشر فصلا

الفصل الأول:
تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات

تنقسم الماهية[1] - إنقساما أوليا - إلى جوهر وعرض، فإنها إما أن تكون بحيث "إذا وجدت[2] في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده"، سواء وجدت لا في موضوع أصلا كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها، وإما أن تكون بحيث "إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها" كماهية القرب والبعد بين الأجسام وكالقيام والقعود والاستقبال والاستدبار من الانسان.

ووجود القسمين في الجملة ضروري، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

والأعراض تسعة، هي المقولات والأجناس العالية، ومفهوم العرض عرض عام لها، لا جنس فوقها، كما أن المفهوم من الماهية [3] عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها: والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل. هذا ما عليه المشاؤون من عدد المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية - وهي المقولات السبع الأخيرة - واحدة. وذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة.

---

١ ـ يرد عليه: اولا: ان من يعتقد بأصالة الوجود وان الماهيات ما شمت رائحة الوجود أبدا لا ينفعه هذا البحث لا سيما مع ملاحظة تعريفه للجوهر.

ثانيا: الماهية تتألف من جنس وفصل وقد اعترفوا بانهما مجهولان فالتقسيم للمجهول لا يصح.

٢ ـ الوجود قسيم الماهية فلا يصح اخذه في حدها ولا في حد اقسامها.

٣ـ وهو ما يقل في جواب ما هو (منه).

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جدا، ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره.

الفصل الثاني:
في أقسام الجوهر

قسموا الجوهر - تقسيما أوليا - إلى خمسة أقسام: المادة والصورة والجسم والنفس والعقل.

ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان[١] من الجواهر.

فالعقل هو: "الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا"[٢]، والنفس هي: "الجوهر المجرد عن المادة ذاتا[٣] المتعلق بها فعلا"، والمادة هي: "الجوهر الحامل للقوة"[٤]، والصورة الجسمية هي: "الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة"[٥]، والجسم هو: "الجوهر الممتد في جهاته الثلاث"[٦].

---

١ ـ ستعرف ان بعض هذه الأقسام أو كلها من الممتنعات.

٢ ـ تقدم ان الماهية هي المتكونة من الجنس والفصل، والمادة هي عين الفصل والاختلاف في اللحاظ، وعلى هذا فالعقل هو ماهية لا جنس لها. اي هو ماهية ليست ماهية، وهذا تناقض وسلب الشيء عن نفسه.

٣ ـ تقدم ـ في تعليقنا على تعريف العقل ـ انه محال لأنه يرجع الى سلب الشيء عن نفسه.

٤ ـ المراد من القوة الأمكان الأستعدادي وقد عرفت ـ في المرحلة الرابعة ـ ما فيه.

٥ ـ يرد عليه: اولا: ان المادة لا توجد وحدها بل لا بد من الفصل الذي هو الصورة النوعية، والتركيب بينهما اتحادي، فالمصداق واحد وهذا خلف تباين الأقسام المفترض في القسمة الصحيحة.
ثانيا: ان المادة الأولى هي فقدان محض وليس لها حظ من الفعلية الا عدم الفعلية فهل يتحد الفصل "الصورة النوعية" بالعدم ليوجد ذلك العدم به ويوجد الفصل ايضا بذلك الاتحاد الموهوم؟!

٦ـ تقدم ان اضافة قيد "المتحيز" ضرورية لاخراج الفضاء فانه ممتد في الاتجاهات الثلاثة ايضا.

ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخول بالعرض، لأن الصورة هي الفصل مأخوذا بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر[1] كما عرفت في بحث الماهية، ويجري نظير الكلام في النفس.

---

١ ـ كيف يصدق عليها الجوهر مع اعترافه بعدم اندراجه تحت مقولة الجوهر؟

الفصل الثالث:
في الجسم

لا ريب أن هناك أجساما مختلفة تشترك في أصل الجسمية التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث[1]، فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة، وله وحدة اتصالية عند الحس. فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟ وعلى الأول، فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ وعلى الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل - وهي التي انتهى التجزي إليها - لا تقبل الانقسام خارجا، لكن تقبله وهما وعقلا، لكونها أجساما صغارا ذوات حجم، أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارجا ولا وهما ولا عقلا، لعدم اشتمالها على حجم، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكل من الشقوق المذكورة قائل. فالأقوال خمسة.

الأول: أن الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوة متناهية، ونسب إلى الشهرستاني.

الثاني: أنه متصل حقيقة كما هو متصل حسا، وهو منقسم انقسامات غير متناهية - بمعنى لا يقف -، أي إنه يقبل الانقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عرضين ونحوه، حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة في تقسيمه لصغره، قسمه الوهم، حتى إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ، حكم العقل كليا بأنه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل - لكونه ذا حجم، له طرف غير طرف - يقبل القسمة من غير وقوف، فإن ورود القسمة لا يعدم الحجم، ونسب إلى الحكماء.

---

١ ـ تقدم ان هذا مشترك بين الجسم والفضاء، فلابد من اضافة قيد التحيز للجسم.

الثالث: أنه مجموعة أجزاء صغار صلبة[1] لا تخلو من حجم، تقبل القسمة الوهمية والعقلية، دون الخارجية، ونسب إلى ذي مقراطيس.

الرابع: أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، لا خارجا ولا وهما[2] ولا عقلا، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل، ونسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: تأليف الجسم منها - كما في القول الرابع - إلا أنها غير متناهية[3].

ويدفع القولين الرابع والخامس: أن ما ادعي من الأجزاء التي لا تتجزأ، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها.

على أنها لو كانت غير متناهية كان الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة.

وقد أقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وجوه من البراهين مذكورة في المطولات.

ويدفع القول الثاني وهن الوجوه التي أقيمت على كون الجسم البسيط[4] ذا اتصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحس، وقد تسلم علماء الطبيعة أخيرا بعد تجربات علمية ممتدة أن الأجسام مؤلفة من أجزاء صغار ذرية مؤلفة من أجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم، وليكن أصلا موضوعا لنا.

---

١ ـ قيد "صلبة" لا دليل عليه.

٢ ـ الانقسام الوهمي ممكن.

٣ ـ اللامتناهي لا يوجد في الخارج لضرورة ان المركب لا يوجد الا بوجود جميع أجزائه واللامتناهي هناك جزء لم يتحقق بعدُ دائما.

٤ ـ (وهو الجسم غير المؤلف من أجسام مختلفة الطبائع كأجسام العناصر الأولية (منه)).

ويدفع القول الأول: أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، لجمعه بين القول باتصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض[1] فيه الامتدادات الثلاثة، ثابت لا ريب فيه، لكن مصداقه الأجزاء الأولية التي يحدث فيها الامتداد الجرمي وإليها تتجزأ الأجسام النوعية، دون غيرها على ما تقدمت الإشارة إليه، وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما[2].

---

١ ـ قوله "يمكن ان يفرض" خطأ والصحيح يجب ان يكون ممتدا بالامتدادات الثلاثة بالفعل.

٢ ـ أقرب الأقوال من الصحة هو قول ذي مقراطيس لكن بعد ازالة قيد "صلبة" واضافة قيد "التحيز".

الفصل الرابع:
في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية

إن الجسم من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولا وبالذات - أمر "بالفعل"، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شئ من الصور النوعية ولواحقها امر "بالقوة" وحيثية الفعل غير حيثية القوة، لان الفعل متقوم بالوجدان، والقوة متقومة بالفقدان، ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية، بحيث إنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة، وهذا نحو وجودها، والجسمية التي بها الفعلية صورة مقومة لها، فتبين أن الجسم مؤلف من مادة وصورة جسمية، والمجموع المركب منهما هو الجسم[1].

تتمة:

فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعا، وتسمى: "المادة الأولى" و "الهيولى الأولى". ثم هي مع الصورة الجسمية مادة قابلة للصور النوعية اللاحقة، وتسمى: "المادة الثانية".

---

١ ـ المادة الاولى ان كانت متقومة بحيثية الفقدان فلا يمكن وجودها، وان رجع كلامه الى الامكان الاستعدادي فقد عرفت مافيه فيما سبق.

الفصل الخامس:
في إثبات الصور النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافا بينا من حيث الأفعال والآثار[1]، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهري لا محالة، وليس هو المادة الأولى، لأن شأنها القبول والانفعال دون الفعل، ولا الجسمية المشتركة، لأنها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة، فلها مباد مختلفة، ولو كانت هذه المبادئ أعراضا مختلفة وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة، وليست هي الجسمية، لما سمعت من اشتراكها بين الجميع، فهي جواهر منوعة تتنوع بها الأجسام، تسمى: "الصور النوعية"[2].

تتمة:

أول ما تتنوع الجواهر المادية - بعد الجسمية المشتركة - إنما هو بالصور النوعية التي تتكون بها العناصر، ثم العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها، وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدون العناصر أربعا، وأخذ الإلهيون ذلك أصلا موضوعا، وقد أنهاها الباحثون أخيرا إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر.

---

١ ـ وجود الأجسام في الخارج وكونها ذات أثار وهي ماهيات لما عرفته من أن المقسم هو الماهية، وهذا خُلف ما تبناه المصنف من "أصالة الوجود".

٢ ـ تقدم في الفصل الثاني من هذه المرحلة ان الصور النوعية ليست داخلة في مقولة الجوهر.

الفصل السادس:
في تلازم المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمتان، لا تنفك إحداهما عن الأخرى.

أما أن المادة لا تتعرى عن الصورة، فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات[١]، فلا توجد إلا متقومة بفعلية جوهرية متحدة بها، إذ لا تحقق لموجود إلا بفعلية، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة، فإذن المطلوب ثابت.

وأما أن الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرد عنها، فلأن شيئا من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغير وإمكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعية، وما فيه القوة والإمكان لا يخلو من مادة، فإذن المطلوب ثابت.

---

١ ـ المتقوم بالفقدان من جميع الجهات يكون ممتنع الوجود اذ ما كان متقوما بالعدم فوجوده يعني انقلابه.

الفصل السابع:
في أن كلا من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك أما إجمالا: فإن التركيب بين المادة والصورة تركيب حقيقي إتحادي، ذو وحدة حقيقية، وقد تقدم أن بعض أجزاء المركب الحقيقي محتاج إلى بعض[١].

وأما تفصيلا: فالصورة محتاجة إلى المادة في تعينها، فإن الصورة إنما يتعين نوعها باستعداد سابق تحمله المادة[٢]، وهي تقارن صورة سابقة، وهكذا.

وأيضا: هي محتاجة إلى المادة في تشخصها[٣]، أي في وجودها الخاص بها، من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بـ "العوارض المشخصة" من الشكل والوضع والأين ومتى وغيرها.

وأما المادة، فهي متوقفة الوجود[٤] حدوثا وبقاء على صورة ما من الصور الواردة عليها، تتقوم بها، وليست الصورة علة تامة ولا علة فاعلية لها، لحاجتها في تعينها وفي تشخصها إلى المادة، والعلة الفاعلية إنما تفعل بوجودها الفعلي، فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات، فهو عقل مجرد أوجد المادة[٥]، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادة.

فالصورة جزء للعلة التامة، وشريكة العلة للمادة، وشرط لفعلية وجودها.

وقد شبهوا استبقاء العقل المجرد المادة بصورة ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدلة فلا يزال يزيل عمودا وينصب مكانه آخر.

---

١ ـ مرت المناقشة فيه بأن المحتاج الى الأجزاء هو المركب منها، اما الأجزاء فلا تحتاج الى بعضها.

٢ ـ هذا هو الأمكان الأستعدادي وقد تقدم ما فيه.

٣ ـ كيف تكون الصورة محتاجة الى المادة في تشخصها والمادة متقومة بالفقدان كما تقدم؟

٤ ـ بل ان وجود المادة محال لتقومها بالفقدان كما مر.

٥ ـ تقدم ان وجود العقل المجرد والمادة محال.

واعترض عليه: بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد، فكون صورة ما - وهي واحدة بالعموم - شريكة العلة لها يوجب كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو أقوى وجودا من الواحد بالعموم، مع أن العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها.

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق اللاحقة في محلها، وإذ فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكل - أعني العلة التامة - ويبطل بذلك المادة، فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدي إلى نفي المادة.

والجواب: أنه سيأتي في مرحلة القوة والفعل أن تبدل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد وبطلان صورة وحدوث أخرى، بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد سيال يتحرك الجوهر المادي فيه، وكل واحد منها حد من حدود هذه الحركة الجوهرية[1]، فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص وإن كانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة، وقولنا: "إن صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلة للمادة" إنما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام.

---

١ ـ وسيأتي بطلان الحركة الجوهرية.

الفصل الثامن:
النفس والعقل موجودان

أما النفس - وهي الجوهر المجرد من المادة ذاتا[1] المتعلق بها فعلا - فلما نجد في النفوس الانسانية من خاصة العلم، وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول أن الصور العلمية مجردة من المادة موجودة للعالم حاضرة عنده، ولولا تجرد العالم بتنزهه عن القوة ومحوضته في الفعلية، لم يكن معنى لحضور شئ عنده، فالنفس الانسانية العاقلة مجردة من المادة، وهي جوهر لكونها صورة لنوع جوهري، وصورة الجوهر جوهر على ما تقدم.

وأما العقل، فلما سيأتي أن النفس في مرتبة العقل الهيولاني أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة، ولا أي أمر مادي مفروض، فمفيضها جوهر مجرد[2] منزه عن القوة والإمكان، وهو العقل.

وأيضا، تقدم أن مفيض الفعلية للأنواع المادية بجعل المادة والصورة واستحفاظ المادة بالصورة، عقل مجرد، فالمطلوب ثابت.

وعلى وجودهما براهين[3] كثيرة اخر، ستأتي الإشارة إلى بعضها.

خاتمة: من خواص الجوهر أنه لا تضاد فيه، لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان، ولا موضوع للجوهر.

---

١ ـ تقدم ان تجرد الماهية عن المادة التي هي الجنس محال لأنه يستلزم وجود المركب مع فقدان أحد جزئيه.

٢ ـ تقدم ـ أكثر من مرة ـ ان الجوهرية والتجرد متنافيان لا يجتمعان.

٣ ـ لا برهان على المحال، بل هي شبه ان عرف جوابها ووجه بطلانها فبها والا فهي شبهة مقابل بديهة.

الفصل التاسع:
في الكم وانقساماته وخواصه

الكم عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات.

وقد قسموه قسمة أولية إلى المتصل والمنفصل.

والمتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك والحد المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر، كالنقطة بين جزئي الخط، والخط بين جزئي السطح، والسطح بين جزئي الجسم التعليمي، والآن بين جزئي الزمان.

والمنفصل ما كان بخلافه، كالخمسة مثلا، فإنها إن قسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حد مشترك، وإلا فإن كان واحدا منها عادت الخمسة أربعة، وإن كان واحدا من خارج عادت ستة، هذا خلف.

الثاني - أعني المنفصل - هو العدد الحاصل من تكرر الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدق حد الكم عليه، وقد عدوا كل واحدة من مراتب العدد نوعا على حدة، لاختلاف الخواص.

والأول - أعني المتصل - ينقسم إلى: قار وغير قار.

والقار: "ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود" كالخط مثلا.

وغير القار بخلافه، وهو الزمان، فإن كل جزء منه مفروض لا يوجد إلا وقد انصرم السابق عليه ولما يوجد الجزء اللاحق.

والمتصل القار على ثلاثة أقسام:

جسم تعليمي[1]، وهو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي

---

١ ـ الظاهر ان التعبير بالجسم مسامحي لان الجسم هو ما كان ممتدا في الأبعاد الثلاثة بالفعل، والجسم التعليمي ليس كذلك بل هو الصورة الحاكية لتلك الأبعاد.

المنقسمة فيها.

وسطح، وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين.

وخط، وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

وللقائلين بالخلاء - بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه - شك في الكم المتصل القار[١]، لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى.

تتمة:

يختص الكم بخواص:

الأولى: أنه لا تضاد بين شئ من أنواعه، لعدم اشتراكها في الموضوع، والاشتراك في الموضوع من شرط التضاد.

الثانية: قبول القسمة الوهمية بالفعل[٢] كما تقدم.

الثالثة: وجود ما يعده - أي يفنيه بإسقاطه منه مرة بعد مرة -، فالكم المنفصل - وهو العدد - مبدؤه الواحد، وهو عاد لجميع أنواعه، مع أن بعض أنواعه عاد لبعض، كالاثنين للأربعة، والثلاثة للتسعة، والكم المتصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعد الكل[٣].

الرابعة: المساواة واللا مساواة، وهما خاصتان للكم، وتعرضان غيره بعرضه.

الخامسة: النهاية واللانهاية[٤]، وهما كسابقتيهما.

---

١ ـ لا ملازمة بين نفي الكم المتصل القار وبين اثبات الخلاء، اذ للكم القار المتصل أفراد كثيرة منها الخط كما تقدم من المصنف، وقد تقدم أن الفضاء موجود.

٢ ـ هذا صحيح لكن قوله "بالفعل" مسامحة.

٣ ـ هذه الخاصية تنافي تقسيمة الى المتناهي واللامتناهي، اذ اللامتناهي لا تفنيه الاسقاطات منه مهما امتدت.

٤ ـ اللامتناهي فرضي فقط و لا فعلية له ابدا.

الفصل العاشر:
في الكيف

وهو "عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته". وقد قسموه بالقسمة الأولية إلى أربعة أقسام:

أحدها: الكيفيات النفسانية، كالعلم والإرادة والجبن والشجاعة واليأس والرجاء.

وثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستقامة والانحناء والشكل مما يختص بالكم المتصل، وكالزوجية والفردية في الأعداد مما يختص بالكم المنفصل.

وثالثها: الكيفيات الاستعدادية، وتسمى أيضا: "القوة واللا قوة" كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللين، والاستعداد الشديد نحو اللا انفعال كالصلابة. وينبغي أن يعد منها مطلق الاستعداد القائم بالمادة. ونسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة نسبة الجسم التعليمي الذي هو فعلية[1] الامتداد في الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعي الذي فيه إمكانه[2].

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، وهي إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سميت: "انفعالات"، وإن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سميت: "انفعاليات".

ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي عليه في الحس، مشروح في كتبهم.

---

١ ـ اذا كان الجسم التعليمي هو الصورة الحاكية للجسم الطبيعي (الشكل الهندسي) فكيف يكون مشتملا على فعلية الامتداد في الجهات الثلاث؟

٢ ـ في الجسم الطبيعي فعلية الامتداد الى الجهات الثلاثة لان ذلك الامتداد يمثل حقيقة الجسم فلا يكون فاقدا له مستعدا له.

الفصل الحادي عشر:
في المقولات النسبية

وهي: الأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، والفعل، والانفعال.

أما الأين: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشئ إلى المكان.

وأما متى: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشئ إلى الزمان، وكونه فيه أعم من كونه في نفس الزمان، كالحركات، أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآنية الوجود، من الاتصال والانفصال والمماسة ونحوها، وأعم أيضا من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعية، أو لا على وجهه، كالحركة التوسطية.

وأما الوضع: فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشئ بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج، كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت.

وأما الجدة - ويقال لها: "الملك"[1] -: فهي هيئة حاصلة من إحاطة شئ بشئ، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة، كالتجلبب، أو إحاطة ناقصة، كالتقمص والتنعل.

وأما الإضافة: فهي هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فإن مجرد النسبة لا يوجب إضافة مقولية، وإنما تفيدها نسبة الشئ الملحوظ من حيث إنه منتسب إلى شئ هو منتسب إليه لهذا المنتسب، كالأب المنسوب - من حيث إنه أب لهذا الابن - إليه من حيث إنه ابن له. وتنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالاخوة والاخوة، ومختلفة الأطراف كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية. ومن خواص الإضافة: أن

---

١ ـ الجدة أعم من الملك فالانسان واجد للحرارة والمرض وليس مالكا لهما.

المضافين متكافئان وجودا وعدما، وفعلا وقوة، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوة. واعلم أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة، ويسمى: "المضاف الحقيقي"، وقد يطلق على معروضها كالأب والإبن، ويسمى: "المضاف المشهوري".

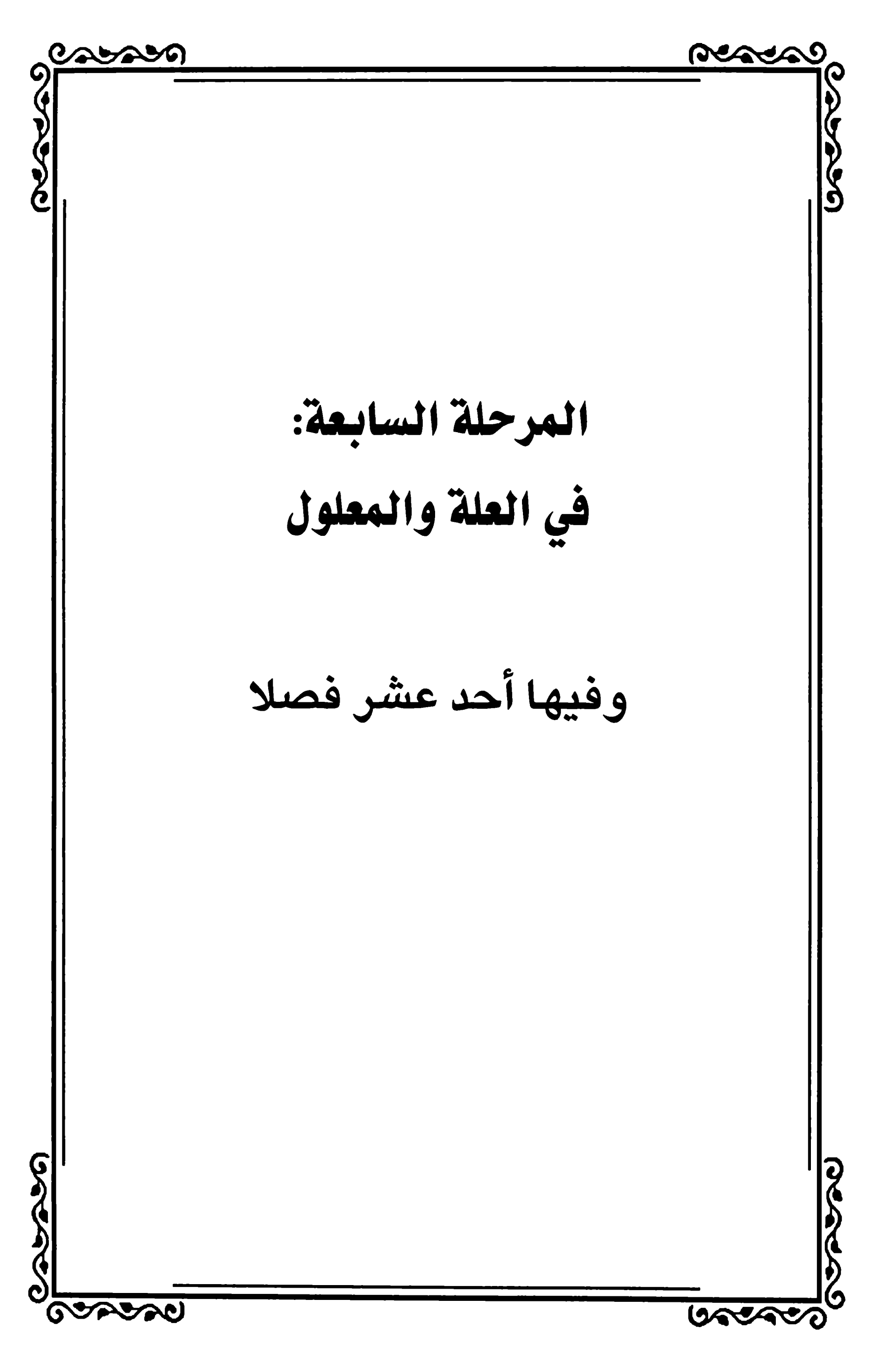
وأما الفعل[1]: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن ما دام يسخن.

وأما الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر، كالهيئة الحاصلة من تسخن المتسخن ما دام يتسخن. واعتبار التدرج في تعريف الفعل والانفعال لاخراج الفعل والانفعال إلا بداعيين، كفعل الواجب (تعالى) باخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتي[2].

---

١ ـ الفعل والانفعال يمكن جعلهما من مقولة الاضافة لأنهما متضايفان كما هو الظاهر من تعريفهما.

٢ ـ وهذا يعني ان الباري عز وجل علة موجبة ـ وقد التزموا به ـ وهو باطل كما ستعرفه.



المرحلة السابعة:

في العلة والمعلول

وفيها أحد عشر فصلا

الفصل الأول:
في إثبات العلية والمعلولية وأنهما في الوجود

قد تقدم أن الماهية في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم[1] وأنها في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها، وعرفت أن القول بحاجتها في رجحان عدمها[2] إلى غيره نوع تجوز وإنما الحاجة في الوجود فلوجودها توقف على غيره.

وهذا التوقف لا محالة على وجود الغير فإن المعدوم من حيث هو معدوم لا شيئية له[3] فهذ الموجود المتوقف عليه في الجملة هو الذي نسميه علة والماهية المتوقفة عليه في وجودها معلولته.

ثم إن المجعول للعلة والأثر الذي تضعه في المعلول إما[4] أن يكون هو وجوده أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودة لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدم أنها اعتبارية[5] والذي للمعلول من علته أمر أصيل على أن الذي تستقر فيه حاجة الماهية المعلولة ويرتبط بالعلة هو وجودها لا ذاتها.

---

١ ـ هذا يؤيد ما تقدم من قولنا ان تساوي النسبة لا يتحقق الا بقطع النظر عن الوجود والعدم وقصره على ذات الماهية وحينئذ يكون "استواء النسبة" ليس خاصة للممكن بل هو خاصة للماهية فيعم ماهية الواجب والممتنع.

٢ ـ العدم الغني عن العلة هو العدم الازلي، اما العدم الحادث فهو ـ كالوجود الحادث ـ يحتاج الى العلة.

٣ ـ تقدم في المرحلة الاولى ان المعدوم شيء وان الشيئية بمعنى الذات وهي لا تساوق الوجود، والمصنف هنا اخذ المعدوم بما هو معدوم وهذا خطأ لان المعدوم بما هو معدوم ممتنع الوجود والصحيح ان يأخذ المعدوم لا بشرط العدم ليكون ممكن الوجود.

٤ ـ ذكر المصنف ثلاثة امور بنحو القضية الحقيقية لينتج من نفي القسمين ثبوت الثالث، ونقول: هناك قسم رابع مبني على المختار في مسألة الأصالة حيث قلنا ان الأصالة للوجود والماهية معا، وحينئذ فدور العلة هو ايجاد المصداق للوجود والماهية، وبعبارة اخرى ان دور العلة هو ان تجعل الماهية متحدة بالوجود.

٥ ـ وتقدم انها اصيلة كالوجود.

ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة لأنها معنى نسبي قائم بطرفيه ومن المحال أن يقوم أمر أصيل خارجي بطرفين اعتباريين غير أصيلين[1]، فالمجعول من المعلول والأثر الذي تفيده العلة هو وجوده لا ماهيته ولا صيرورة ماهيته موجودة وهو المطلوب.

---

١ ـ هذا صحيح، كما ان الربط بين الاصيل والاعتباري ايضا محال فيرد الاشكال على المصنف حيث تبنى أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

الفصل الثاني:
في انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامة وناقصة فإنها إما أن تشتمل[1] على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد وهي العلة التامة، وإما أن تشتمل على البعض دون الجميع وهي العلة الناقصة، وتفترقان من حيث إن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول ولكن يلزم من عدمها عدمه[2].

وتنقسم أيضا إلى الواحدة والكثيرة[3]، وتنقسم أيضا إلى البسيطة وهي ما لا جزء لها، والمركبة وهي بخلافها، والبسيطة إما بسيطة بحسب الخارج، كالعقل المجرد والأعراض، وأما بحسب العقل وهي ما لا تركيب فيه خارجا من مادة وصورة، ولا عقلا من جنس وفصل، وأبسط البسائط ما لم يتركب من وجود وماهية[4] وهو الواجب عز اسمه.

---

١ ـ التعبير بالاشتمال مسامحي لان المصنف سيقسم العلة الى البسيطة والمركبة والاشتمال ينسجم مع المركبة دون البسيطة.

٢ ـ يظهر من كلامه هنا ان العلة هي ما يلزم من عدمه عدم المعلول، اذ هذا هو الجامع بين العلة التامة والاخرى الناقصة.

٣ ـ يدل قوله "ايضا" على ان الكلام في تقسيم ما سبق له ان قسمه الى التامة والناقصة، وقد عرفت انه "ما يلزم من عدمه عدم المعلول" وهو كلي طبيعي، اما التقسيم الى الواحدة والكثيرة فهو بحسب الافراد فلا يصح ان يكون مقسمه الكلي الطبيعي الا بنحو من الاستخدام وهو ما ينبغي الابتعاد عنه في العلوم العقلية.

تنبيه: الانسب ان يقول ان العلة تنقسم الى ما لها فرد واحد وما لها افراد كثيرة.

٤ ـ لا تركيب بين الوجود والماهية لان القائل بأصالة احدهما لا يُتصور في حقه التركيب لانه امر واحد، والقائل باصالتهما ـ كما اخترناه ـ فنقول ان الموجود هو المصداق وهو واحد والوجود والماهية مفهومان منتزعان عن المصداق صادقان عليه، وقد اعترف المصنف في الفصل الرابع من المرحلة الاولى ان الشيء الخارجي ينتزع عنه مفهومان في عين كونه واحدا.

وتنقسم أيضا إلى قريبة وبعيدة والقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها والبعيدة بخلافها كعلة العلة.

وتنقسم العلة إلى داخلية وخارجية والعلل الداخلية وتسمى أيضا علل القوام هي: المادة والصورة المقومتان للمعلول، والعلل الخارجية وتسمى أيضا علل الوجود وهي: الفاعل والغاية[١]، وربما سمي الفاعل ما به الوجود والغاية ما لأجله الوجود.

وتنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعدات وفي تسمية المعدات عللا تجوز[٢] فليست علل حقيقية وإنما هي مقربات تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل كورود المتحرك في كل حد من حدود المسافة فإنه يقربه إلى الورود في حد يتلوه وكانصرام القطعات الزمانية فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعلية الوجود.

---

١ ـ هذا التقسيم لا يصح الا في العلة المختارة لان الغاية لا تكون الا فيها.

٢ ـ تقدم ان العلة هي "ما يلزم من عدمه عدم المعلول" وهو منطبق على المعدات فلا تجوز في كونها عللا، بل هي علل ناقصة.

الفصل الثالث:
في وجوب المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا كانت العلة التامة موجودة وجب وجود معلولها وإلا جاز عدمه مع وجودها ولازمه تحقق عدمه المعلول لعدم العلة من دون علة.

وإذا كان المعلول موجودا وجب وجود علته وإلا جاز عدمها مع وجود المعلول، وقد تقدم أن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يلزم من عدمها عدم المعلول.

ومن هنا يظهر أن المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علته كما أن العلة التامة لا تنفك عن معلوله، فلو كان المعلول زمانيا موجودا في زمان بعينه كانت علته موجودة واجبة في ذلك الزمان بعينه لأن توقف وجوده على العلة في ذلك الزمان فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان ولو كانت العلة موجودة في زمان آخر معدومة في زمان وجود المعلول والإفاضة قائمة بوجودها كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة هذا محال.

برهان آخر حاجة الماهية المعلولة إلى العلة ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة وليست الحاجة خارجة من وجودها بمعنى أن يكون هناك وجود وحاجة بل هي مستقرة في حد ذات وجودها[1]، فوجودها عين الحاجة والارتباط[2]، فهو وجود رابط بالنسبة إلى علته لا استقلال له دونه وهي مقومة له وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوما بعلته معتمدا عليها فعند وجود المعلول يجب وجود علته وهو المطلوب.

---

١ ـ الحاجة تقابل الغنى، والعلة والمعلول كل منهما محتاج للاخر لا غنى به عنه. وذلك لان العلية والمعلولية وصفان اضافيان متلازمان لا يمكن تحقق اي منهما دون الاخر فهو محتاج الى الاخر لتحققه كما هو الحال في الابوة والبنوة وكل متضايفين.

٢ ـ على هذا البيان يكون ناتج العلة هو الحاجة والارتباط، وهنا يحق لنا ان نتسائل ما هو الموضوع للحاجة؟ واذ ليس الا العلة فهي اذن المحتاجة!

الفصل الرابع:
قاعدة الواحد

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وذلك: أن من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنخية[1] ذاتية ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلا جاز كون كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولا لكل شيء[2]، ففي العلة جهة مسانخة لمعلولها هي

---

١ ـ ان كان مرادهم من السنخية لونا من التشابه فهذا باطل بدون اشكال وذلك لان الجوهر علة لبعض الاعراض فالانسان علة لقيامه وقعوده وهما عرضان، والمقولات متباينة كما تقدم.

اما في الله تعالى فالامر اوضح اذ "ليس كمثله شيء" وهو خلو من خلقه وخلقه خلو منه و "معاني الخلق عنه منفية".

وان ارادوا من السنخ "الاصل" كما قيل "التقوى سنخ الايمان" اي اصل الايمان، فالعلة هي الاصل.

وان ارادوا خصوصية ما لاجلها يصدر المعلول من العلة فهو صحيح فحبة الحنطة لا يكون منها الا الحنطة ونواة التمر لا يكون منها الا النخل، ولكن ذلك في الامور التكوينية والعلل الموجبة دون المختارة كما هو ظاهر.

تنبيه: لا نلتزم بان العلة الموجبة لا يصدر عنها الا معلول واحد مطلقا وعلى من يلتزم بذلك ايضا اقامة الدليل.

فائدة: قال سيدنا الاستاذ المحقق اية الله السيد محمد سعيد الحكيم (دام ظله): "المراد بالسنخية ان كان هو كون الأثر من سنخ المؤثر، المستلزم لاتحاد المؤثرات سنخا بعد فرض وحدة أثرها ـ الذي هو عبارة اخرى عن وجود الجامع بينها ـ فلا ملزم به، بل لا مجال له، لرجوعه الى لزوم وجود الجامع الماهوي بين العلة والمعلول، و يظن من احد البناء عليه.

وان كان المراد بها ان استناد الأثر للمؤثر فرع خصوصية ذاتيهما، لما قيل من انه لولا ذلك لأثر كل شيء في كل شيء، فهو لا يقتضي لزوم الجامع بين المؤثرات، اذ لا استحالة في كون الخصوصية الذاتية للأثر الواحد تناسب تحققه بمؤثرات متعددة لا جامع بينها.

ومن هنا لا شاهد للملازمة التي ادعاها، ولذا انكرها بعض المحققين وغيره، بل يظهر منهم انكارها من جماعة من اهل المعقول". الكافي للسيد الحكيم ط٢ ج١ ص ٩٨.

٢ ـ هذا اللازم ان رجع الى صحة صدور الكثير من الواحد فلا اشكال فيه، وجعله لازما فاسدا في غير محله لانه مصادرة على المطلوب.

المخصصة لصدوره عنها، فلو صدرت عن العلة الواحدة وهي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة، معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها وهي ذات جهة واحدة[1] وهذا محال[2].

ويتبين بذلك أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير فإن في ذاته جهة كثرة.

ويتبين أيضا أن العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.

---

١ ـ دعوى ان العلة ذات جهة واحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد هذا عين الدعوى فلا يصح اخذه في الدليل لانه مصادرة.

٢ ـ ليس محالا بل هو واقع كما مثلنا سابقا، وكما يعترفون هم ايضا به في معلول العقل الاول حيث جعلوه متعددا مع دعوى بساطته.

الفصل الخامس:
في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أما استحالة الدور وهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده إما بلا واسطة وهو الدور المصرح وإما بواسطة أو أكثر وهو الدور المضمر فلأنه يستلزم توقف وجود الشيء على نفسه ولازمه تقدم الشيء على نفسه بالوجود لتقدم وجود العلة على وجود المعلول بالضرورة[١].

وأما استحالة التسلسل وهو ترتب العلل لا إلى نهاية فمن أسد البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء ومحصله أنا إذا فرضنا معلولا وعلته وعلة علته وأخذنا هذه الجملة وجدنا كلا من الثلاثة ذا حكم ضروري يختص به، فالمعلول المفروض معلول فقط، وعلته علة لما بعدها معلولة لما قبلها، وعلة العلة علة فقط غير معلولة فكان ما هو معلول فقط طرفا وما هو علة فقط طرفا آخر وكان ما هو علة ومعلول معا وسطا بين طرفين، ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة كان للطرفين ما تقدم من حكم الطرفين، وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط، وهو أن لهما العلية والمعلولية معا بالتوسط بين طرفين، ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جاريا على مجرى واحد وكان مجموع ما بين الطرفين وهي العدة التي كل واحد من آحادها علة ومعلول معا وسطا له حكمه.

فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطا لا طرف له وهو محال[٢].

---

١ ـ العلة تقترن بالمعلول زمانا وتتقدمه رتبة.

٢ ـ يرد عليه امور:

الاول: ملاك هذا الاستدلال هو امتناع وجود الوسط الذي لا طرف له، وينتقض هذا الملاك بالاعداد، فسلسلة الاعداد وسط لا طرف له.

←

وهذا البرهان يجري في كل سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول سواء كانت تامة أو ناقصة دون العلل المعدة.

ويدل على وجوب تناهي العلل التامة خاصة ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط[1] بالنسبة إلى علته فإنه لو ترتبت العلية والمعلولية في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علة غير معلولة كانت وجودات رابطة متحققة من غير وجود نفسي مستقل تقوم به وهو محال.

ولهم على استحالة التسلسل حجج أخرى مذكورة في المطولات.

→

الثاني: ان فيه خلطا بين حكم الكل وحكم الكلي، فالكل لا تجري فيه احكام اجزائه مثلا الماء المركب من الاوكسجين والهيدروجين هو ليس احدهما ولا تجري عليه احكامهما وخواصهما والعكس ايضا صحيح فليس الاوكسجين ماءا ولا الهيدروجين هو ماء، وسلسلة العلل كل جزء منها فله طرفان، اما كل السلسلة فلا يلزم ان يكون لها نفس الحكم.

وبعبارة اخرى ان اجزاء السلسلة ممكنة الوجود اما تمامها فليس ممكنا لان بعض ما يقوم الكل هو اللامتناهي وهو ممتنع الوجود في الخارج.

الثالث: ان هذا الدليل مبتن على امتناع اللامتناهي خارجا، وهو صحيح على مبنى المشائين دون الحكمة المتعالية فكيف يكون هذا اسد البراهين؟!

١ ـ تقدم بطلان مبناه.

ويرد عليه ـ هنا ـ ان العلة المتوسطة ستكون بالاضافة الى نفسها وجود نفسي وبالاضافة الى علتها وجودها رابطي، وهذا محال لان الوجود اما نفسي واما رابطي كما هو مقتضى تباين الاقسام وكونها امورا واقعية لا تتحدد بالاضافات.

الفصل السادس:
العلة الفاعلية وأقسامها

العلة الفاعلية وهي التي تفيض وجود المعلول[1] وتفعله على أقسام.

وقد ذكروا في وجه ضبطها أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا، والثاني إما أن يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع أو لا يلائم وهو الفاعل بالقسر، والأول وهو الذي له علم بفعله إن لم يكن فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر، وإن كان بها فإما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله وهو الفاعل بالرضا، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله، وحينئذ إما أن يكون علمه مقرونا بداع زائد وهو الفاعل بالقصد وإما أن لا يكون علمه مقرونا بداع زائد بل يكون نفس العلم فعليا منشأ لصدور المعلول وحينئذ فإما أن يكون علمه زائدا على ذاته وهو الفاعل بالعناية أو غير زائد على ذاته وهو الفاعل بالتجلي، والفاعل في ما تقدم إذا نسب إلى فعله من جهة أنه وفعله فعل لفاعل آخر كان فاعل بالتسخير.

فللفاعل أقسام ثمانية:

أحدها: الفاعل بالطبع وهو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائما لطبعه كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعية تفعل أفعالها بالطبع[2].

---

١ ـ لعل التعبير بالعلة الفاعلية موهم فاوقعهم في الخلط بين العلة والفاعل.

فالعلة ـ ونعني التامة ـ هي المفيضة للوجود، اما الفاعل فهو على نحوين:

الاول: ما يكون فعله صدوريا مثل المشي الصادر من زيد وفاعله الارادة.

الثاني: ما يكون حلوليا مثل المرض من زيد، وزيد ـ حينئذ ـ موضوع للفعل لا فاعلا له.

وعلى هذا فالفاعل وهو زيد ليس مفيضا للفعل سواء كان حلوليا او صدوريا، والمفيض للفعل في الصدوري هو الارادة.

٢ـ الفاعل هو الاعضاء لا النفس، فهاضم الطعام هو المعدة، والذي يضخ الدم هو القلب وهكذا.

الثاني: الفاعل بالقسر وهو الذي لا علم له بفعله ولا فعله ملائم لطبعه كالنفس[١] في مرتبة القوى عند المرض فإن الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو ما له علم بفعله وليس بإرادته، كالإنسان يكره على فعل ما لا يريده[٢].

الرابع: الفاعل بالرضا وهو الذي له إرادة وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته كالإنسان يفعل الصور الخيالية وعلمه التفصيلي بها عينها[٣] وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته[٤]، وكفاعلية الواجب للأشياء عند الإشراقيين[٥].

الخامس: الفاعل بالقصد وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل بداع زائد كالإنسان في أفعاله الاختيارية.

السادس: الفاعل بالعناية وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالإنسان الواقع على

---

١ ـ فيه ما تقدم في الاول.

٢ ـ الانسان المجبور على فعل يفعل بالارادة، لكنه يكون مجبورا على تلك الارادة، ولكنه يكره ذلك الفعل بمعنى انه لا يرغب بما يفعله، والمصنف خلط بين الارادة التي هي حب الفعل والرغبة فيه وبين الارادة التي هي منشأ صدور الفعل عن الفاعل.

٣ ـ هذا محال لان العلم غير المعلوم.

٤ ـ كيف يكون العلم بالصور الخيالية هو علمه بذاته مع كون العلم غير العالم، وبعبارة اخرى ان العالم هو علة العلم فكيف يكون عينه؟

٥ ـ ونقول: هل الفاعلية الالهية عندهم من نحو ايجاد الصور العلمية عندنا؟! اليست تلك الصور مجهولة عندنا؟ نعمّ المعلوم هو المحكي بها اما نفس الصور فهي: اولا: لا تحصل بارادتنا. ثانيا: تكون بنفسها مجهولة عندنا.

فكيف يكون فعل الباري من ذلك النحو؟!

جذع عال فإنه بمجرد توهم[1] السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب في إيجاده على قول المشائين.

السابع: الفاعل بالتجلي وهو الذي يفعل الفعل وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته كالنفس الإنسانية المجردة فإنها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها[2] الواجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضوري بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، وإن لم يتميز بعضها من بعض، وكالواجب تعالى بناء على ما سيجيء من أن له تعالى علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي[3].

الثامن الفاعل بالتسخير وهو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلا آخر، إليه يستند هو وفعله[4]، فهو فاعل مسخر في فعله، كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانية، وكالفواعل الكونية المسخرة للواجب تعالى في أفعاله.

وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية على ما يقتضيه التقسيم كلام.

---

١ ـ لا يسقط بمجرد التوهم بل يخاف ويرتبك فيسقط.

٢ ـ هذا مخالف لقاعدة الواحد.

٣ ـ وسيجئ بطلانه ايضا.

٤ ـ الفعل ينسب الى فاعله حقيقة والى فاعل الفاعل مجازا، و لا يصح استناد الفعل الى الفاعل وفاعل الفاعل لامتناع توارد علتين على معلول واحد.

ولعله خلط بين النسبة التي يكفي في صحتها المجاز، وبين الاستناد الذي هو العلية الممتنع فيها توارد علتين على معلول واحد.

الفصل السابع:
في العلة الغائية[1]

وهي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله[2].

فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله وإن شئت فقل كان الفعل مرادا له لأجلها، ولهذا قيل إن الغاية متقدمة على الفعل تصورا ومتأخرة عنه وجودا، وإن لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل.

وذلك أن لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه، فهو مقتض لكماله، ومنعه من مقتضاه دائما أو في أكثر أوقات وجوده قسر دائمي أو أكثري ينافي العناية الإلهية بإيصال كل ممكن إلى كماله[3] الذي أودع فيه استدعاؤه فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه

---

١ ـ للمعلول على علته نحو توقف والا لم تكن ما فرضت علة، والعلة الغائية هي ما يتوقف على وجوده وجود الشيء الخارجي، ومن الواضح ان الشيء يتوقف وجوده على وجود مقدماته، فالعلة الغائية من المقدمات وهي التصديق بوجود الفائدة اذ هو الدافع للفاعل ليفعل، اما الغاية فهي ما ينتهي اليه الشيء.

و لا ينبغي الخلط بينهما، وللتفريق نضع مثالين:

الاول: الكوفة غاية للمسير من النجف الى الكوفة.

الثاني: تحصيل العلم علة غائية لذلك المسير.

ومن الفوارق المهمة بينهما ان العلة الغائية لا تكون الا من العالم المريد، اما الغاية فلا يشترط فيها ذلك.

٢ ـ ليس كل علة غائية هي كمال بل بعض العلل الغائية نقائص كشرب الخمر.

٣ ـ هذه دعوى لم يُقم عليها المصنف دليلا.

تنبيه: الفاعل الحكيم يفعل لغرض، والباري عز وجل حكيم فهو يفعل لغرض، ولما كان غنيا لا يحتاج ففعله يكون لغرض يرجع الى غيره وهو خلقه، لكن لا يلزم ان يكون الغرض راجعا الى جميع خلقه بل يمكن ان يكون راجعا الى بعضهم كما هو مفاد الاخبار التي تفيد ان خلق الخلق لغاية هي الحجج المعصومين (صلوات الله عليهم).

وأما القسر الأقلي فهو شر قليل[1] يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير[2]، وإنما يقع فيما يقع في نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

---

١ ـ الشر عندهم هو العدم فكيف يوصف بالقلة والكثرة وهو لا تمايز فيه عندهم.

٢ ـ الخير الكثير ان كان لصاحب الشر القليل فهو من التدراك اما ان كان لغيره فكيف يكون تداركا؟

الفصل الثامن:
في إثبات الغاية فيما يعد لعبا أو جزافا أو باطلا والحركات الطبيعية وغير ذلك

ربما يظن أن الفواعل الطبيعية لا غاية لها في أفعالها ظنا أن الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل لكنك عرفت أن الغاية أعم من ذلك وأن للفواعل الطبيعية غاية في أفعالها هي ما ينتهى إليه حركاته.

وربما يظن أن كثيرا من الأفعال الاختيارية لا غاية لها كملاعب الصبيان بحركات ل غاية لهم فيها وكاللعب باللحية وكالتنفس وكانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب وكوقوف المتحرك إلى غاية عن غايته بعروض مانع يمنعه عن ذلك إلى غير ذلك من الأمثلة.

والحق أن شيئا من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية.

توضيح ذلك: أن في الأفعال الإرادية مبدأ قريبا للفعل هو القوة العاملة المنبثة في العضلات ومبدأ متوسطا قبله وهو الشوق المستتبع للإرادة والإجماع ومبدأ بعيدا قبله هو العلم وهو تصور الفعل على وجه جزئي الذي ربما قارن التصديق بأن الفعل خير للفاعل.

ولكل من هذه المبادي الثلاثة غاية وربما تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية وربم لم يتطابق.

فإذا كان المبدأ الأول وهو العلم فكريا كان للفعل الإرادي غاية فكرية، وإذا كان تخيلا من غير فكر فربما كان تخيلا فقط، ثم تعلق به الشوق ثم حركت العاملة نحوه العضلات ويسمى الفعل عندئذ جزافا، كما ربما تصور الصبي حركة من الحركات فيشتاق إليه فيأتي بها وما انتهت إليه الحركة حينئذ غاية للمبادي كلها.

وربما كان تخيلا مع خلق وعادة كالعبث باللحية ويسمى عادة، وربما كان تخيلا مع طبيعة كالتنفس، أو تخيلا مع مزاج كحركات المريض ويسمى قصدا ضروريا، وفي كل من هذه الأفعال لمباديها غاياتها وقد تطابقت في أنها ما انتهت إليه الحركة وأما الغاية الفكرية فليس لها مبدأ فكري حتى تكون له غايته.

وكل مبدإ من هذه المبادي إذا لم يوجد غايته لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغاية بعروض مانع من الموانع سمي الفعل بالنسبة إليه باطلا، وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله.

الفصل التاسع:
في نفي القول بالاتفاق

وهو انتفاء الرابطة بين ما يعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية

ربما يظن أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها ولا مرتبطة به[1]، ومثلوا له بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به ويسمى هذا النوع من الاتفاق بخت سعيدا وبمن يأوي إلى بيت ليستظل فينهدم عليه فيموت ويسمى هذا النوع من الاتفاق بختا شقيا.

وعلى ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم فقال إن عالم الأجسام مركب من أجزاء صغار ذرية مبثوثة في خلاء غير متناه[2]، وهي دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت جملة منه فاجتمعت فكانت الأجسام فما صلح للبقاء بقي وما لم يصلح لذلك فنى سريعا أو بطيئ.

والحق أن لا اتفاق في الوجود ولنقدم لتوضيح ذلك مقدمة هي أن الأمور الكائنة يمكن أن تتصور على وجوه أربعة منها ما هو دائمي الوجود ومنها ما هو أكثري الوجود ومنها م يحصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده مثلا ومنها ما يحصل نادرا وعلى الأقل كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.

والأمر الأكثري الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان كعدد أصابع اليد فإنها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوة المصورة

---

١ ـ نفي القصد صحيح دون نفي الارتباط فانه غير صحيح، والمثال بمن حفر بئرا فوجد كنزا يؤكد ما نقول فان ذلك الفاعل للحفر لم يقصد الكنز لكن حصوله على الكنز انما كان بواسطة الحفر فالعثور عليه مرتبط بالفعل وان لم يكن مقصودا.

٢ ـ تقدم ان غير المتناهي ممتنع الوجود في الخارج.

للإصبع مادة زائدة صالحة لصورة الإصبع فصورتها إصبعا[1]، ومن هنا يعلم: أن كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادة زائدة وأن الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود لا أكثريه، وأن الأقلي الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضا دائمي الوجود لا أقليه، وإذا كان الأكثري و الأقلي دائميين بالحقيقة فالأمر في المساوي ظاهر، فالأمور كلها دائمية الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف.

وإذا كان كذلك فلو فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل ترتبا دائميا لا يختلف ولا يتخلف حكم العقل حكما ضروريا فطريا بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل رابطة تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله وهذا هو الغاية.

ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقف الحوادث والأمور على علة فاعلية إذ ليس هناك إلا ملازمة وجودية وترتب دائمي ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلة الفاعلية كما أنكر العلة الغائية وحصر العلية في العلة المادية وستجيء الإشارة إليه. فقد تبين من جميع ما تقدم أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائمية ذاتية لعللها وإنما تنسب إلى غيرها بالعرض، فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائما وهو غاية له بالذات وإنما تنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائما وهو غاية للمتوقف فيه بالذات وإنما عدت غاية للمستظل بالعرض فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

---

١ ـ هذه دعوى لا دليل عليها انما هي رجم بالغيب.

الفصل العاشر:
في العلة الصورية والمادية

أما العلة الصورية، فهي الصورة بمعنى: ما به الشيء هو هو بالفعل[1]، بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن المادة فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضرورة وأما بالنسبة إلى المادة فهي صورة وشريكة العلة الفاعلية على ما تقدم وقد تطلق الصورة على معان أخر خارجة من غرضنا.

وأما العلة المادية فهي المادة بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن الصورة فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضرورة وأما بالنسبة إلى الصورة فهي مادة قابلة معلولة لها على ما تقدم.

وقد حصر قوم من الطبيعيين العلة في المادة والأصول المتقدمة ترده فإن المادة سواء كانت الأولى أو الثانية حيثيتها القوة ولازمها الفقدان ومن الضروري أنه لا يكفي لإعطاء فعلية النوع وإيجادها فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علة وهو محال.

وأيضا قد تقدم أن الشيء ما لم يجب لم يوجد[2]، والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم ل مجال لاستناده إلى المادة التي حيثيتها القبول والإمكان فوراء المادة أمر يوجب الشيء ويوجده ولو انتفت رابطة التلازم التي إنما تتحقق بين العلة والمعلول أو

---

١ ـ اخذ قيد "بالفعل" في تعريف العلة الصورية خطأ، لان العلة الصورية ليست دخيلة في فعلية الشيء، وذلك لان العلة الصورية هي الصورة لان المصنف يقول:" النوع المركب منها ومن المادة "ومن المعلوم ان النوع يتركب من الصورة والمادة وهما المحكيان بالجنس والفصل فهما اجزاء الماهية. ومن الظاهر ان اجزاء الماهية لا تحصل فعلية الشيء، بل ان محصل فعليتها هو العلة.

٢ ـ الممكن يوجد بوجود علته ويظل ممكنا وذلك لان الامكان ناظر الى الذات وترجيح وجودها انما هو في الخارج بوجود علته.

بين معلولي علة ثالثة وارتفعت من بين الأشياء بطل الحكم باستتباع أي شيء لأي شيء ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت وهو خلاف الضرورة العقلية وللمادة معان أخر غير ما تقدم خارجة من غرضنا.

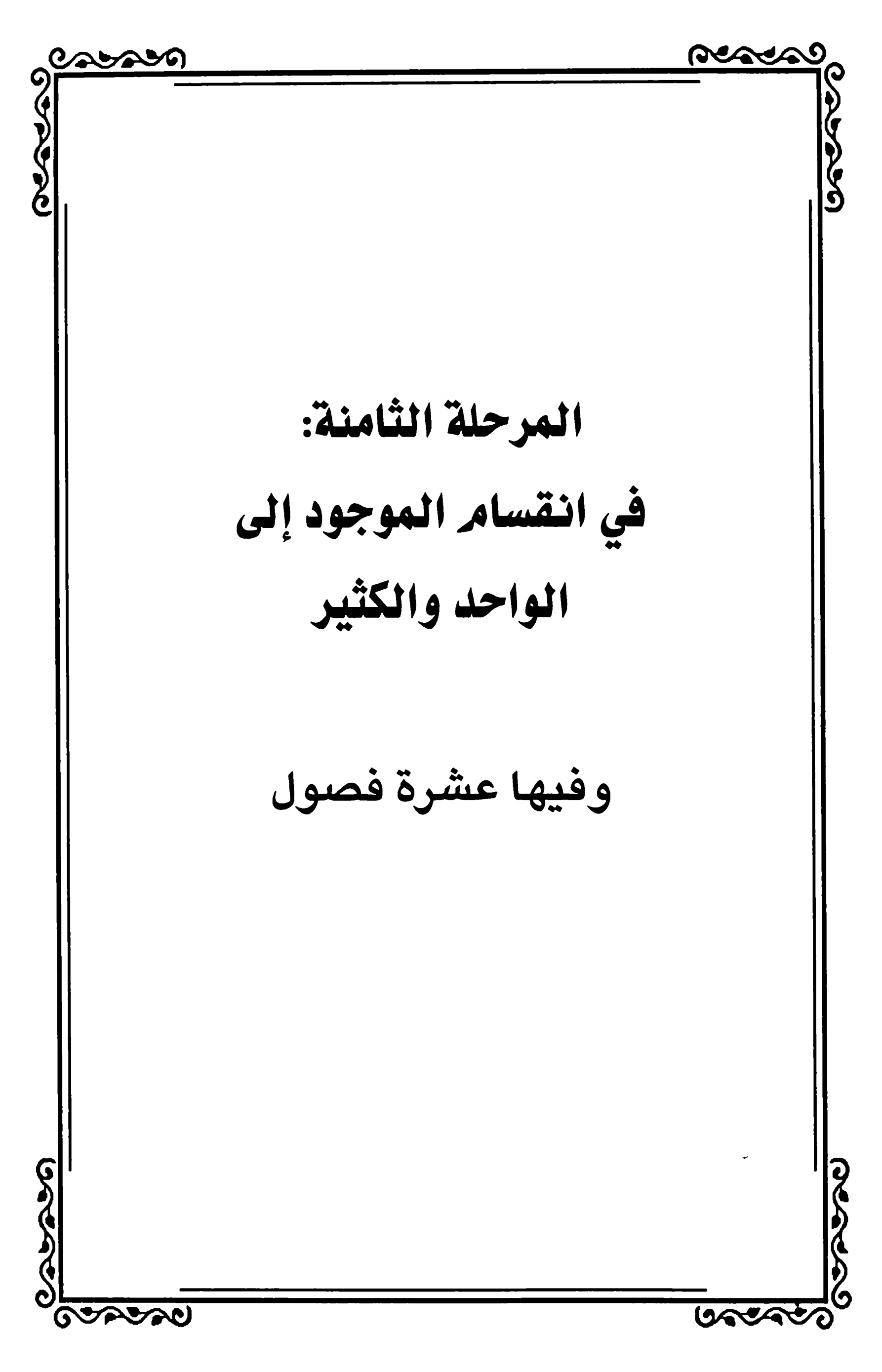
الفصل الحادي عشر:
في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثرا من حيث العدة والمدة والشدة، قالوا: لأن الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية[1]، فالطبائع والقوى التي لها منحلة منقسمة إلى حدود وأبعاض كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتا وأثرا.

وأيضا العلل الجسمانية لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها وبين المادة قالوا لأنها لما احتاجت في وجودها إلى المادة احتاجت في إيجادها إليها، والحاجة إليها في الإيجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول، ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخل في تأثير العلل الجسمانية.

---

١ ـ ستعرف بطلان الحركة الجوهرية.



المرحلة الثامنة:

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

وفيها عشرة فصول

الفصل الأول:
في معنى الواحد والكثير

الحق أن مفهومي الوحدة والكثرة[1] من المفاهيم العامة التي تنتقش في النفس انتقاش أوليا كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرهما، ولذا كان تعريفهما بأن الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم[2]، والكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم تعريفا لفظيا ولو كانا تعريفين حقيقيين لم يخلوا من فساد لتوقف تصور مفهوم الواحد على تصور مفهوم م ينقسم وهو مفهوم الكثير وتوقف تصور مفهوم الكثير على تصور مفهوم المنقسم الذي هو عينه، وبالجملة الوحدة هي حيثية عدم الانقسام، والكثرة حيثية الانقسام[3].

تنبيه:

الوحدة تساوق الوجود مصداقا كما أنها تباينه مفهوما، فكل موجود فهو ـ من حيث إنه موجود ـ واحد، كما أن كل واحد فهو ـ من حيث إنه واحد ـ موجود.

فإن قلت: انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجودا كالواحد لأنه من أقسام الموجود، ويوجب أيضا كون الكثير غير الواحد، مباينا له

---

١ ـ الوحدة والكثرة من المفاهيم البديهية لكن لا تقابل بينهما بل ان الوحدة يقابلها التعدد، والكثرة تقابلها القلة.

تنبيه: القلة والكثرة من المفاهيم الاضافية، اذ قد يكون الشيء قليلا بالاضافة الى شيء اخر ونفسه يكون كثيرا بالاضافة الى شيء ثالث.

اما الواحد فهو يقابل المتعدد وهما ليسا من المفاهيم الاضافية.

٢ ـ هذا التعريف يناسب البسيط لا الواحد، فهو ليس تعريفا لفظيا للواحد.

٣ ـ الانقسام وعدم الانقسام نقيضان فتكون النسبة بين الواحد والكثير هي التناقض حسب بيان المصنف فلماذا انكر التقابل بينهما في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة؟ حيث قال" فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من اقسام التقابل الاربع ".

لأنهما قسيمان، والقسيمان متباينان بالضرورة، فبعض الموجود ـ وهو الكثير من حيث هو كثير ـ ليس بواحد، وهو يناقض القول بأن كل موجود فهو واحد.

قلت للواحد اعتباران: اعتباره في نفسه من دون قياس الكثير إليه فيشمل الكثير، فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد، له وجود واحد، ولذا يعرض له العدد[1] فيقال مثلا عشرة واحدة وعشرات، وكثرة واحدة وكثرات، واعتباره من حيث يقابل الكثير فيباينه.

توضيح ذلك: أنا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق العدم فيصير عين الخارجية وحيثية ترتب الآثار[2]، ونأخذه تارة أخرى فنجده في حال تترتب عليه آثاره وفي حال أخرى لا تترتب عليه تلك الآثار، وإن ترتبت عليه آثار أخرى، فنعد وجوده المقيس وجودا ذهنيا لا تترتب عليه الآثار، ووجوده المقيس عليه وجودا خارجيا تترتب عليه الآثار، ولا ينافي ذلك قولنا إن الوجود يساوق العينية والخارجية وإنه عين ترتب الآثار.

كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس فنجده يساوق الوجود مصداقا فكل م هو موجود فهو من حيث وجوده واحد ونجده تارة أخرى وهو متصف بالوحدة في حال وغير متصف بها في حال أخرى[3]، كالإنسان الواحد بالعدد

---

١ ـ تقدم ان ملاك الوحدة هو عدم الانقسام، وجعل العشرة مصداقا للواحد بقوله "عشرة واحدة" يناقض ملاك الوحدة.

على ان المصنف حاول تقريب دعواه بدعوى انه بالقياس الى الكثير يشمل مثل العشرة، وهو خطأ لان ملاك التقابل بين الوحدة والكثرة ـ على ما ذكره في اول الفصل ـ تقابل السلب والايجاب فلا يمكن جعل الكثير مصداقا للواحد بالاضافة.

تنبيه: تقدم ان الوحدة تقابل التعدد، والكثرة تقابل القلة، والمفهومان الاولان ليسا متضايفين خلافا للاخرين، ولما اخذوا واحدا من هنا واخر من هناك اختلط الامر.

٢ ـ لا يمكن ان يكون الوجود من حيث نفسه منشأ الاثار مع اعترافهم بان الوجود الذهني قسم من الوجود و لا تترتب عليه الاثار.

٣ ـ تقدم بطلان ذلك لان مقتضى كلامه السابق ان بين الوحدة والكثرة تقابل النقيضين.

فالرد غير صحيح و الاشكال وارد عليه.

والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد فنعد المقيس كثيرا مقابلا للواحد الذي هو قسيمه ولا ينافي ذلك قولنا الواحد يساوق الموجود المطلق والمراد به الواحد بمعناه الأعم المطلق من غير قياس.

الفصل الثاني:
في أقسام الواحد

الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي، والحقيقي: ما اتصف بالوحدة بنفسه من غير واسطة في العرض، كالإنسان الواحد، وغير الحقيقي: بخلافه، كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية.

والواحد الحقيقي إما ذات متصفة بالوحدة، وإما ذات هي نفس الوحدة، الثاني هي الوحدة الحقة كوحدة الصرف[1] من كل شيء، وإذا كانت عين الذات[2] فالواحد والوحدة فيه شيء واحد، والأول هو الواحد غير الحق، كالإنسان الواحد.

والواحد بالوحدة غير الحقة إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم، والأول: هو الواحد بالعدد، وهو الذي يفعل بتكرره العدد، والثاني: كالنوع الواحد والجنس الواحد.

---

١ ـ تقدم منه ان الصرف لا يوجد في الخارج.

تنبيه: قالوا ان:"الصرافة تطلق على معنيين: الصرافة في الماهية، والصرافة في الوجود.

اما الصرافة في الوجود فقد تقدم في الاحكام السلبية للوجود ان معنى الصرف هو ان الوجود لا ثاني له.....

اما الصرافة في الماهية ، فقد تقدم في البرهان الثاني لاثبات الوجود الذهني وهو برهان الصرف، انه يمكن تصور الصرف من كل شيء كالبياض والانسان، وماهية الانسان بما هي لا تقبل التكرر، وانما تقبل التكرر اذا انضم اليها ضمانم خارجية كالطول والعرض والحجم ". شرح بداية الحكمة تقريرا لابحاث السيد كمال الحيدري ج٢ ص٨٩.

وفيه: ان الخصوصية المذكورة في الخصائص السلبية "لا ثاني له" باطلة وهي تعبير اخر عن وحدة الوجود الباطلة عقلا ونقلا.

وقد اعترف السيد كمال الحيدري بعدم امكان الصرافة في الماهية (انظر ص ٩٠ من شرح بداية الحكمة).

فيكون الصرف خيال لا واقع له.

٢ ـ الوحدة وصف فكونها عين ذات الموصوف محال.

والواحد بالخصوص، إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضا كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، وإما أن ينقسم[1]، والأول: إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإما غيره، وغيره: إما وضعي كالنقطة الواحدة، وإما غير وضعي كالمفارق، وهو إما متعلق بالمادة بوجه كالنفس، وإما غير متعلق كالعقل.

والثاني: وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة، إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد، وإما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومي، وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية، والأول: إما واحد نوعي كوحدة الإنسان، وإما واحد جنسي كوحدة الحيوان، وإما واحد عرضي كوحدة الماشي والضاحك.

والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية[2] كالوجود المنبسط.

---

١ ـ تقدم ان الملاك في التقسيم الى الواحد والكثير هو الانقسام وعدم الانقسام، وهنا جعل عدم الانقسام من تقسيمات الواحد وهذا يعني ان في هذه القسمة خطأ وهو انها من تقسيم الشيء الى نفسه وغيره.

٢ ـ السعة الوجودية تبتني على أصالة الوجود والتشكيك فيه وقد تقدم في المرحلة الاولى ابطالهما.

فائدة: قال بعضهم: "فالكلي السعي هو الكلي الوجودي وهو ما يعبر عنه في القران الكريم "اينما تولوا فثم وجه الله". فان وجه الله هو ذلك الوجود الواحد الذي صدر من الواجب سبحانه وتعالى: "وما امرنا الا واحدة". وهذا الواحد ليس واحدا بالعدد، بل هو واحد بوحدة ظلية في مقابل الوحدة الحقة الحقيقية للواجب سبحانه وتعالى. ويعبر عنها في الكتب الفلسفية باصطلاحات متعددة، كالوجود المنبسط، والنفس الرحماني، والحق المخلوق به، والعنقاء المغرب" انظر شرح بداية الحكمة للسيد كمال الحيدري ج٢ ص ٩٢ هامش رقم واحد.

وننبه الى امرين:

الامر الاول: ان هذا الوجود السعي هو الصادر الاول عن الواجب وهو مبتن على قاعدة الواحد، وقد تقدم ابطالها.

الامر الثاني: استشهد بايتين كريمتين: احداهما على الوجود السعي، والاخرى على قاعدة الواحد، فينبغي بيان معنى الايتين وانهما لا يدلان على مطلوبه جملة وتفصيلا.

الاية الاولى: قوله تعالى: "اينما تولوا فثم وجه الله"

والواحد غير الحقيقي ما اتصف بالوحدة بعرض غيره بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي كزيد وعمرو فإنهما واحد في الإنسان، والإنسان والفرس فإنهما واحد في الحيوان، وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة بالعرض فالوحدة في معنى النوع تسمى تماثلا، وفي معنى الجنس تجانسا وفي الكيف تشابها وفي الكم تساويا وفي الوضع توازيا وفي النسبة تناسبا ووجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر، كذا قرروا[١].

---

١ ـ يظهر من قوله "كذا قرروا" هنا وفي نهاية الحكمة ان هذه التقسيمات متفق عليها بينهم لكن الامر خلاف ذلك، يقول الزارعي السبزواري في حاشية النهاية:" و لا يخفى ان الحكيم السبزواري قسم الواحد الحقيقي مطلقا الى الواحد بالخصوص والواحد بالعموم. فقال: "وهي اي الوحدة الحقيقية انم للخصوص وهي الوحدة العددية.

والعموم بحسب الوجود ، كحقيقة الوجود لا بشرط والوجود المنبسط، والمفهوم كالوحدة النوعية والجنسية والعرضية" شرح المنظومة قسم الحكمة: ١١٠.

وقال المحقق الاملي في درر الفوائد ١: ٣٣٦ "صرح بمرجع الضمير (هي) بانه الوحدة الحقيقية مطلقا بكلا قسميها من الحقة وغير الحقة، لئلا يتوهم كون هذا التقسيم لخصوص غير الحقة منها".

فالوجود المنبسط عند السبزواري من مصاديق الوحدة الحقيقية الحقة، بمعنى انه نفس الوحدة، لا ذات له الوحدة، كما صرح بذلك المحقق الآملي في درر الفوائد ١: ٣٣٤ وقال: "الحاصل ان الحق تعالى والوجود المنبسط مشتركان في كون وحدتهما وحدة حقة حقيقية، الا ان وحدة الحق تعالى حقة حقيقية اصلية، ووحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقيقية ظلية".

واما عند المصنف رحمه الله فهو من مصاديق الوحدة الحقيقية غير الحقة" نهاية الحكمة صححها وعلق عليها الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري ج١ ٢٤١ ـ ٢٤٢.

الفصل الثالث:
الهوهوية وهو الحمل

من عوارض الوحدة الهوهوية ' كما أن من عوارض الكثرة الغيرية، ثم الهوهوية هي الاتحاد في جهة ما مع الاختلاف من جهة ما وهذا هو الحمل ولازمه صحة الحمل في كل مختلفين بينهما اتحاد ما لكن التعارف خص إطلاق الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف. أحدهما أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوما وماهية ويختلفا بنوع من الاعتبار كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا الإنسان حيوان ناطق فإن الحد عين المحدود مفهوما وإنم يختلفان بالإجمال والتفصيل وكالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه فتغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال الإنسان إنسان ويسمى هذا الحمل بالحمل الذاتي الأولي. وثانيهما أن يختلف أمران مفهوما ويتحدا وجودا كقولنا الإنسان ضاحك وزيد قائم ويسمى هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي.

الفصل الرابع:
تقسيمات للحمل الشائع

وينقسم الحمل الشائع إلى حمل هو هو وهو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد نحو الإنسان ضاحك ويسمى أيضا حمل المواطاة وحمل ذي هو وهو أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد كتقدير ذي أو الاشتقاق كزيد عدل أي ذو عدل أو عادل.

وينقسم أيضا إلى بتي وغير بتي والبتي ما كانت لموضوعه أفراد محققة يصدق عليه عنوانه كالإنسان ضاحك والكاتب متحرك الأصابع وغير البتي ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة كقولنا كل معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه وكل اجتماع النقيضين محال.

وينقسم أيضا إلى بسيط ومركب ويسميان الهلية البسيطة والهلية المركبة والهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود والمركبة ما كان المحمول فيها أثرا من آثار وجوده كقولنا الإنسان ضاحك. وبذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية وهي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلا في قولنا الإنسان موجود فرع ثبوت الإنسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له وتجري فيه قاعدة الفرعية وهلم جرا فيتسلسل.

وجه الاندفاع أن قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوت شيء لشيء ومفاد الهلية البسيطة ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فلا تجري فيها القاعدة.

الفصل الخامس:
في الغيرية والتقابل

قد تقدم أن من عوارض الكثرة الغيرية[1]، وهي تنقسم إلى غيرية ذاتية وغير ذاتية، والغيرية الذاتية هي كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود والعدم وتسمى تقابلا[2].

والغيرية غير الذاتية هي كون المغايرة لأسباب أخر غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم وتسمى خلافا.

وينقسم التقابل ـ وهو الغيرية الذاتية ـ وقد عرفوه بامتناع اجتماع شيئين[3] في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد إلى أربعة أقسام، فإن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو لا، وعلى الأول إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر كالعلو والسفل فهما متضائفان والتقابل تقابل التضايف[4]، أو لا يكونا كذلك كالسواد والبياض فهما متضادان والتقابل تقابل التضاد، وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا، إذ لا تقابل بين عدميين[5]، وحينئذ إما أن يكون هناك موضوع

---

١ ـ الغيرية من عوارض التعدد لا من عوارض الكثرة، فالكثير يكون كثيرا دون غيرية كماء البحر كثير دون غيرية، وسبق ان بينا ان المصنف واهل مسلكه خلطوا بين الكثرة (وهي مفهوم اضافي يقابل القلة) وبين التعدد (وهو مفهوم غير اضافي ويقابله الوحده).

٢ ـ قد يكون الشيئان متغايرين لذاتهما وليسا متقابلين كالانسان والفرس، والسواد والحلاوة.

٣ ـ كيف يكونان شيئين واحدهما عدم؟! اليس قد قرر في المرحلة الاولى ان الشيئية تساوق الوجود وان العدم لا شيئية له.

٤ ـ يرى بعض الاعلام المحققين ان هذا التريف يشمل الضدين اللذين يُتعقلان معا كالحرارة والبرودة، فلا بد من اضافة قيد، وسيأتي في محله مزيد بيان.

٥ ـ لماذا لا يتحقق التقابل بين عدميين؟ اليس بين عدم الحركة وعدم السكون تقابلا؟

قابل[1] لكل منهما، كالعمى والبصر، ويسمى تقابلهما تقابل العدم والملكة، وإما أن لا يكون كذلك كالنفي والإثبات ويسميان متناقضين وتقابلهما تقابل التناقض كذا قرروا.

ومن أحكام مطلق التقابل أنه يتحقق بين طرفين[2] لأنه نوع نسبة بين المتقابلين والنسبة تتحق بين طرفين.

---

١ ـ المعروف ان يكون الموضوع من شأنه الاتصاف بالملكة وليس قابلية الاتصاف، والفرق بينهما ان الشأنية اخص من القابلية، اذ قد يكون الشيء قابلا و لا يقال من شأنه مثل القيام وزيد فزيد قابل للقيام ولا يقال انه من شأنه الا تجوزا بمعنى القابلية.

٢ ـ تعبيره بـ"الطرفين" غير دقيق، والاولى ان يقول "المفهومين"، وذلك لان الطرفين قد يكونان مصداقين او احدهما مصداقا وهو خارج محل الكلام.

الفصل السادس:
في تقابل التضايف

من أحكام التضايف أن المتضايفين متكافئان وجودا وعدما، وقوة وفعلا، فإذا كان أحدهما موجودا كان الآخر موجودا بالضرورة، وإذا كان أحدهما معدوما، كان الآخر معدوما بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوة، كان الآخر كذلك بالضرورة، ولازم ذلك أنهما معان لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنا ولا خارجا[1].

---

١ ـ تقدم من المصنف بيان ملاك التضايف وانه "ان يكون كلا منهما معقولا بالقياس الى الاخر" وقلنا ان هذا التعريف او الملاك غير مكتمل اذ يدخل فيه الضدان الاضافيان.
ونضيف هنا: ان هذه الاحكام لا تكون احكاما للمتضايفين بناءا على ذلك الملاك الذي ذكره المصنف، اذ مثل الطول والقصر لا يتعقلان الا معا والشدة والضعف لا يتعقلان الا معا وكذلك الصغر والكبر، ولكنها يمكن ان يوجد احد المتقابلين دون الاخر.
فلا بد من اضافة قيد اخر وهو "ولا يصدقان الا معا" فتخرج هذه الامثلة من حد المتضايفين الى حد الضدين الاضافيين.

الفصل السابع:
في تقابل التضاد

التضاد ـ على ما تحصل من التقسيم السابق ـ كون أمرين وجوديين غير متضائفين متغايرين بالذات أي غير مجتمعين بالذات[1].

ومن أحكامه أن لا تضاد بين الأجناس العالية من المقولات العشر فإن الأكثر من واحد منها تجتمع في محل واحد كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام وكذا أنواع كل منها مع أنواع غيره وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر كاللون مع الطعم مثلا فالتضاد بالاستقراء إنما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون كذا قرروا.

ومن أحكامه أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه إذ لولا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحققهما في الوجود كوجود السواد في جسم والبياض في آخر.

ولازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر إذ لا موضوع لها توجد فيه فالتضاد إنما يتحقق في الأعراض وقد بدل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل مادة الجواهر وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالة في المادة[2].

---

١ ـ يوجد فردان للاجتماع:

الاول: الاجتماع في الصدق، مثل صدق "شاب" و "عالم" على زيد.

الثاني: الاجتماع في المحل، مثل ان يكون زيد محلا للمشي وللبياض.

فهل عدم الاجتماع هو في الصدق ام في المحل؟ والصحيح انه في المحل فالضدان امران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد.

اما الصنف الاخر من الاجتماع فهو من شأن المتخالفين والتخالف أعم من التقابل.

٢ ـ هذا مبني على رأيه من ان الصورة جوهر وتقدم بطلانه.

ومن أحكامه أن يكون بينهما غاية الخلاف فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة بعضه أقرب إلى بعضها من بعض فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف[1] كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثل.

ومما تقدم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بأنهما: أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف[2].

---

١ ـ اين يضع للمصنف المراتب المتوسطة؟ واي قيد في التعريف يُخرجها؟
اما على ما ذكرناه فهي من الضدين الاضافيين.

٢ ـ تقدم بطلان هذا القيد.

الفصل الثامن:
في تقابل العدم والملكة

ويسمى أيضا تقابل العدم والقنية وهما أمر وجودي لموضوع من شأنه أن يتصف به وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر.

فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاص سميا ملكه وعدما حقيقيين فعدم البصر في العقرب عمى وعدم ملكة لكون جنسه وهو الحيوان موضوعا قابلا للبصر، وإن كان نوعه غير قابل له كما قيل، وكذا مرودة الإنسان قبل أوان التحائه من عدم الملكة وإن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ[1].

وإن أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية[2]، وقيد بوقت الاتصاف، سميا عدما وملكة مشهوريين وعليه فقد الأكمه[3] ـ وهو الممسوح العين ـ للبصر وكذا المرودة ليسا من العدم والملكة في شيء.

---

١ ـ هذا غير مسلم بل هو قابل للالتحاء.

٢ ـ لا مجال للشخصية بل لا تكون "شأنية" الا مع النوعية اذ لا يكون الشيء "من شأنه" الا بالمقايسه لفرد اخر من نوعه وهذا يعني النوعيه.

٣ ـ الاكمه هو من ولد أعمى.

الفصل التاسع:
في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب فهو بحسب الأصل في القضايا وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد فيقال التناقض بين وجود[1] الشيء وعدمه كما قد يقال نقيض كل شيء رفعه.

وحكم النقيضين أعني الإيجاب والسلب أنهما لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية وهي من البديهيات الأولية التي عليها يتوقف صدق كل قضية مفروضة ضرورية كانت أو نظرية إذ لا يتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضه فقولنا الأربعة زوج إنما يتم تصديقه إذا علم كذب قولنا ليست الأربعة زوجا ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما أولى الأوائل.

ومن أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتة فكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه زيد أو اللا زيد وكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه البياض أو اللا بياض وهكذ.

وأما ما تقدم في مرحلة الماهية أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات كقولنا الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بموجود ولا لا موجود فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء بل مآله إلى خروج النيقضين معا عن مرتبة ذات الشيء فليس يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود ولا يحد بأنه حيوان ناطق معدوم.

---

١ ـ التناقض يكون بين الشيء وعدمه وليس بين وجود الشيء وعدمه، فـ زيد نقيضه لازيد ٬ وانسان نقيضه لا انسان.

ومن أحكامه أن تحققه في القضايا مشروط[1] بثمان وحدات معروفة مذكورة في كتب المنطق، وزاد عليها صدر المتألهين (ره) وحدة الحمل[2]، بأن يكون الحمل فيهما جميعا حملا أوليا، أو فيهما معا حملا شايعا، من غير اختلاف، فلا تناقض بين قولنا الجزئي جزئي أي مفهوما وقولنا ليس الجزئي بجزئي أي مصداق.

---

١ ـ ما ذكروه هو الاتحاد في الوحدات الثمان ولكنها لا تكفي لتحقق التناقض بل لابد من الاختلاف في الكم والكيف والجهة.

٢ ـ يغني عن اضافة هذا الشرط ما اشترطوه من الاتحاد في الكم لان معناه ان تكون القضيتان مسورتان والسور يحكي عن الافراد وهذا يعني ان القضيتين يكون الحمل فيهما شايعا صناعيا.

الفصل العاشر:
في تقابل الواحد والكثير

اختلفوا في تقابل الواحد والكثير هل هو تقابل بالذات أو لا وعلى الأول ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان وبعضهم إلى أنهما متضادان وبعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكورة.

والحق أن ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح[١] في شيء لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلى الواحد والكثير اختلاف تشكيكي يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق نظير انقسامه إلى الوجود الخارجي والذهني وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوة والاختلاف والمغايرة التي في كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة.

تتمة: التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا بل عقلي بنوع من الاعتبار لأن التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محققين واحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم وبطلان[٢] لكن العقل يعتبر السلب طرفا للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهم.

وأما تقابل العدم والملكة فللعدم فيه حظ من التحقق[٣] لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها فينتزع عدمها منه وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كاف في تحقق النسبة.

---

١ ـ تقدم ان حيثية الوحدة هي عدم الانقسام، وحيثية الكثرة هي الانقسام، ومن الظاهر ان بين الانقسام وعدم الانقسام تقابلا هو اما تقابل النقيضين او تقابل الملكة والعدم.

٢ ـ التقابل يكون بين المفهومين وهما موجودان في الذهن.

تنبيه: تقدم ان العدم ليس بطلانا محضا فراجع.

٣ ـ اذا كان العدم بطلانا محضا فكيف يكون له حظ من التحقق الذي هو الوجود؟

المرحلة التاسعة:
في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول:
في معنى السبق واللحوق وأقسامهما والمعية

إن من عوارض الموجود بما هو موجود السبق واللحوق[1]، وذلك أنه ربما كان لشيئين بما هم موجودان نسبة مشتركة إلى مبدإ وجودي لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد، لكن الاثنين أقرب إليه فيسمى سابقا ومتقدما وتسمى الثلاثة لاحقة ومتأخرة[2]، وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين فتسمى حالهم بالنسبة إليه معية وهما معان.

وقد عدوا للسبق واللحوق أقساما عثروا عليها بالاستقراء.

منها السبق الزماني وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض كالأمس على اليوم وتقدم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق ويقابله اللحوق الزماني. ومنها السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الاثنين على الثلاثة.

ومنها السبق بالعلية وهو تقدم العلة التامة على المعلول.

ومنها السبق بالماهية ويسمى أيضا التقدم بالتجوهر وهو تقدم علل القوام على معلوله كتقدم أجزاء الماهية النوعية على النوع وعد منه تقدم الماهية على لوازمها كتقدم الأربعة على الزوجية ويقابله اللحوق والتأخر بالماهية والتجوهر.

وتسمى هذه الأقسام الثلاثة أعني ما بالطبع وما بالعلية وما بالتجوهر سبقا ولحوق بالذات. ومنها السبق بالحقيقة وهو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات

---

١ ـ السبق واللحوق معنيان متضايفان يوجدان معا كما هو الحال في كل متضايفين، فالابوة والبنوة يوجدان معا، ويرد علًى دعوى المصنف: ان الباري موجود وهو قبل ان يخلق الخلق لا سابق و لا لاحق.

٢ ـ الترتب بين الاعداد طبعي، اما في وجود المعدود فلا ترتب اذ قد يوجد المعدود دفعة واحدة كأصابع اليد الواحده.

ويتلبس به اللاحق بالعرض كتلبس الماء بالجريان حقيقة وبالذات وتلبس الميزاب به بالعرض، ويقابله اللحوق بذاك المعنى، وهذا القسم مما زاده صدر المتألهين.

ومنها السبق والتقدم بالدهر، وهو تقدم العلة الموجبة على معلولها، لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له كما في التقدم بالعلية، بل من حيث انفكاك[1] وجوده وانفصاله عن وجود المعلول وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة، ويقابله اللحوق والتأخر الدهري.

وهذا القسم قد زاده السيد الداماد (ره) بناء على ما صوره من الحدوث والقدم الدهريين وسيجيء بيانه.

ومنها السبق والتقدم بالرتبة أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع أو بحسب الوضع والاعتبار فالأول كالأجناس والأنواع المترتبة فإنك إن ابتدأت آخذا من جنس الأجناس كان سابقا متقدما على ما دونه ثم الذي يليه وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير وإن ابتدأت آخذا من النوع الأخير كان الأمر في التقدم والتأخر بالعكس.

والثاني كالإمام والمأموم فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين ثم من يليه على من يليه وإن اعتبرت المبدأ هو الباب كان أمر السبق واللحوق بالعكس.

ويقابل السبق والتقدم بالرتبة اللحوق والتأخر بالرتبة.

ومنها السبق بالشرف[2] وهو السبق في الصفات الكمالية كتقدم العالم على الجاهل والشجاع على الجبان.

---

١ ـ هذا محال لان وجود العلة لا ينفك عن وجود المعلول لانهما متضايفان وهما لا ينفكان عن بعضهما وجودا وعدما.

٢ ـ هذا القسم اجنبي عن المقسم لان الكامل متقدم بالشرف على الناقص سواءا وجدا او عُدما، او وجد احدهما وعُدم الاخر.

الفصل الثاني:
في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي فيه التقدم.

ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود[١]، وفي السبق بالعلية هو الوجوب وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تقرر الماهية وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقق الأعم من الحقيقي والمجازي[٢] وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدإ محدود كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسية وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزية[٣].

١ ـ التقدم هنا ليس بالوجود فقط فقد توجد اشياء دفعة واحدة كأصابع اليد الواحدة.

٢ ـ السبق الأعم من الحقيقي والمجازي هو السبق بالعروض لا بالتحقق، ومثاله ان عروض الجريان على الماء حقيقي وسابق على العروض على الميزاب الذي هو مجازي ولاحق.

٣ ـ اذا كان ملاك السبق هو الامر المشترك فما هو القدر المشترك بين الفضيلة والرذيلة؟

الفصل الثالث:
في القدم والحدوث وأقسامهم

كانت العامة تطلق اللفظتين القديم والحادث على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، فكان الأكثر زمانا هو القديم، والأقل زمانا هو الحادث والحديث، وهما وصفان إضافيان، أي إن الشيء الواحد يكون حادثا بالنسبة إلى شيء وقديما بالنسبة إلى آخر، فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم في زمان، ومن مفهوم القدم عدم كونه مسبوقا بذلك.

ثم عمموا مفهومي اللفظين بأخذ العدم مطلقا يعم العدم المقابل وهو العدم الزماني الذي لا يجامع الوجود والعدم المجامع الذي هو عدم الشيء في حد ذاته[1] المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلة.

فكان مفهوم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، ومفهوم القدم عدم مسبوقيته بالعدم، والمعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود[2]، فإن الموجود بما هو موجود إما مسبوق بالعدم وإما ليس بمسبوق به وعند ذلك صح البحث عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوث الحدوث الزماني وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس، ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس، ويقابله القدم الزماني وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزماني كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زماني، وإلا ثبت الزمان من حيث انتفى هذا خلف.

---

١ ـ الشيء في حد ذاته لا موجود ولا معدوم، ومجامعة الوجود للعدم اجتماع للنقيضين.

٢ ـ بل كل منهما عرض لقسم من الوجود، كالزوجية والفردية فكل منهما عرض ذاتي لاحد قسمي العدد.

ومن الحدوث الحدوث الذاتي وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها[1]، وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم.

فإن قلت الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلو الذات عن الوجود والعدم جميعا دون التلبس بالعدم كما قيل.

قلت الماهية وإن كانت في ذاتها خالية عن الوجود والعدم مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجح لكن عدم مرجح الوجود وعلته كاف في كونها معدومة، وبعبارة أخرى خلوها في حد ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولى وهو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع[2].

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في حد ذاته وإنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته وهو الوجود الواجبي الذي ماهيته إنيته.

ومن الحدوث الحدوث الدهري الذي ذكره السيد المحقق الداماد ره وهو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية وهو عدم غير مجامع لكنه غير زماني كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقرر في عالم المثال ويقابله القدم الدهري وهو ظاهر.

---

١ ـ هنا نسأل هل علة ذلك المعلول قديمة ام حادثة؟ ان كانت قديمة فلا يمكن مجامعة العدم للمعلول حينئذ.

٢ ـ الماهية بحسب الحمل الشايع اما موجودة او معدومة و الا لارتفع النقيضان، والظاهر ان هناك خلطا فنجد ان الحديث عن العدم المجامع لا ينسجم مع الحمل الشايع للزومه اجتماع النقيضين.

وبعبارة اخرى ان اخذنا الحمل حملا اوليا صح اخذ الماهية بحد ذاتها دون النظر الى الوجود والعدم بل حكموا بتساوي نسبتها اليهما، ولا تخرج عن حد التساوي الا عند اخذها بالحمل الشايع، وان اخذت بالحمل الشايع فلا يصح ارتفاع احد الوصفين عنها اعني الوجود او العدم. والمصنف اخذها مرة بالحمل الاولي، ورد الاشكال بناءا على الحمل الشايع فهنا خلط ظاهر.

الفهرس